شرح تهذيب المنطق والكلام
الحاوي على التحقيق والنقض والابرام
للفاضل عبد الله اليزدي أفيض عليه سجال الانعام
تلميذ الفاضل المدقق القمقام
جلال الدين الدواني طاب الله ثراه بدار المقام

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 748/1-2

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١١٧٥

٨٩٤

RAĞIP P.
Ka. N.
883

كل من الحمد والشكر اما لغوي او عرفي فعرف اول الاول بالوصف بالجميل على جهة التعظيم وثاني الاول بالفعل المنبي عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعما واول الثاني هو ثاني الاول وثاني الثاني هو صرف العبد جميع ما انعم الله عليه الى ما خلق لاجله وتعريف اللغوي بالمدح هو الوصف بالجميل سواء كان اختياريا او لا ولم يبحث فيه اصطلاح فالنسبة بين لغوي الحمد عموم وخصوص من وجه وبين الحمد اللغوي والشكر العرفي الترادف وكذا بين الحمد اللغوي والشكر العرفي عموم وخصوص من وجه وبين لغوي الشكر عموم وخصوص والحمد اللغوي والشكر الاصطلاحي متباينان تامل

بسم الله الرحمن الرحيم وعليه التوكل في الابتداء والتتميم
الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد واله اجمعين
فهذا تعليق على منطق التهذيب وقع على مقترح بعض من له في الفضل
نصيب وانا ادعو الله ان يوفقني للسداد ويهديني طريق الرشاد ويعصمني
عن الخطاء والزلل به استعين وعليه اتوكل قوله الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق
وجعل لنا التوفيق خير رفيق قوله الحمد لله افتتح بحمد الله بعد التسمية ابتداء
بخير الكلام واقتداء بحديث خير الانام عليه الصلوة والسلام فان قلت
حديث الابتداء مروي في كل من التسمية والتحميد فكيف التوفيق قلت
الابتداء في حديث التسمية محمول على الحقيقي وفي حديث التحميد على الاضافي او على
العرفي او في كليهما على العرفي والحمد هو الثناء باللسان على الجميل الاختياري نعمة كان
او غيرها والله علم على الاصح للذات الواجب المستجمع بجميع صفات الكمال ولدلالته
على هذا الاستجماع صار الكلام في قوة ان يقال الحمد مطلقا منحصر في حق من هو مستجمع
بجميع الصفات الكمالات من حيث هو كذلك فكان كدعوى الشيء ببينة وبرهان
ولا يخفى لطفه قوله الذي هدانا الهداية قيل هي الدلالة الموصلة اي الايصال
الى المطلوب وقيل هي اراءة الطريق الموصل الى المطلوب والفرق بين المعنيين ان الاول
يستلزم الوصول الى المطلوب بخلاف الثاني فان الدلالة على ما يوصل الى المطلوب لا يلزم
ان تكون موصلة الى ما يوصل فكيف توصل الى المطلوب والاول منقوض بقوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا يتصور الضلالة بعد
الوصول الى الحق والثاني منقوض بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن الله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فان النبي عم كان من شانه اراءة الطريق
والذي يفهم من كلام المص في حاشية الكشاف هو ان الهداية لفظ مشترك
بين هذين المعنيين وح يظهر اندفاع كلا النقيضين ويرتفع الخلاف
من البين وتحصل كلام المص في تلك الحاشية ان الهداية تتعدى الى
مفعولها الثاني تارة بنفسها نحو اهدنا الصراط المستقيم وتارة بالى

نحو والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وتارة باللام نحو ان هذا القران
يهدي للتي هي اقوم فمعناها على الاستعمال الاول هو الايصال وعلى الثاني
تبيين اراءة الطريق قوله سواء الطريق اي وسطه الذي يفضي سالكه الى المطلوب
البتة وهذا كناية عن الطريق المستوي المستقيم اذ هما متلازمان وهذا
مراد من فسره بالطريق المستوي والصراط المستقيم ثم المراد به ما نص للاسلام
عموما او خصوصا ملة الاسلام والاول اولى بحصول البراعة الظاهرة
بالقياس الى قسمي الكتاب قوله وجعل لنا الظرف اما متعلق بجعل واللام للانتفاع
كما قيل في قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا واما برفيق ويكون تقديم معموله
المضاف اليه على المضاف لكونه والظرف مما يتوسع فيه والاول اقرب لفظا
والثاني معنى قوله التوفيق هو توجيه الاسباب نحو المطلوب الخير قوله والصلوة
على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق ونوره بالاقتداء يليق قوله والصلوة
هي بمعنى الدعاء اي طلب الرحمة واذا اسند الى الله تجرد من معنى الطلب ويراد به
الرحمة مجازا قوله على من ارسله لم يصرح باسمه تعظيما واجلالا وتنبيها
على انه فيما ذكر من الوصف بمرتبة لا يتبادر الذهن منه الا اليه واختار من بين
الصفات هذه لكونها مستلزمة لسائر الصفات الكمالية مع ما فيه من التصريح
بكونه عليه السلام مرسلا فان الرسالة فوق النبوة فان المرسل هو النبي صم
الذي ارسل اليه دين وكتاب قوله هدى اما مفعول له لقوله ارسله وح يراد
بالهدى هدى الله حتى يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل به او حال عن الفاعل
بل وعن المفعول وح المصدر بمعنى اسم الفاعل او يقال اطلق على ذي الحال
مبالغة نحو زيد عدل قوله بالاهتداء مصدر مبني للمفعول اي بان يهتدى
به والجملة صفة لقوله هدى ويكونا حالين مترادفين او متداخلين
ويحتمل الاستيناف وقس على هذا قوله ونوره الجملة التالية له قوله
متعلق بالاقتداء لا بيليق فان اقتداءنا به انما يليق بنا لا به فانه كامل لنا
وح تقديم الظرف لقصد الحصر والاشارة الى ملته ناسخة لسائر ملل الانبياء
واما الاقتداء بالاول عم فيقال انه اقتداء به حقيقة او يقال الحصر اضافي

الشرف بمعنى ... اما في الدنيا والاخره
او في الدنيا دون الاخره او في الاخره
دون الدنيا واهل البيت من الذين
شرفوا في الدنيا والاخره
منه

والفرق بينهما بحسب الذات ان الصدق يطلق على الاقوال خاصه
والحق يطلق على الاقوال والاديان والاعتقادات
منه

والدليل لصعود جميع مراتب الحق اضافة المعارج
الى الحق لان الجمع اذا اضيف يفيد الاستغراق
منه

بالنسبة الى سائر الانبياء قوله وعلى اله واصحابه الذين سعدوا في مناهج الصدق
بالتصديق وصعدوا معارج الحق بالتحقيق قوله وعلى اله اصله اهل بدليل اهيل
وخص استعماله في الاشراف وال النبي صلى الله عليه وسلم عترته المعصومون قوله واصحابه هم المؤمنون
الذين ادركوا صحبته مع الايمان قوله مناهج جمع المنهج وهو الطريق الواضح قوله الصدق
الخبر والاعتقاد اذا طابق الواقع وكان الواقع ايضا مطابقا له لان المفاعلة
من الطرفين فمن حيث انه مطابق للواقع بالكسر يسمى صدقا ومن حيث انه
مطابق له بالفتح يسمى حقا ويطلق الصدق والحق على نفس المطابقة ايضا قوله
بالتصديق تعلق بقوله سعدوا اي بسبب التصديق والايمان بما جاء به النبي
قوله وصعدوا معارج الحق يعني بلغوا اقصى مراتب الحق فان الصعود على جميع
مراتبه يستلزم ذلك قوله بالتحقيق ظرف لغو متعلق بصعدوا وكان او مستقر
خبر مبتدا محذوف اي هذا الحكم متلبس بالتحقيق اي تحقيق وبعد وبعد
فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق والكلام وتقريب المرام من تقرير
عقايد الاسلام جعلته تبصرة لمن حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة
لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام سيما الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام
سمي حبيب الله عليه التحية والسلام لا زال له من التوفيق قوام ومن التايد
عصام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام قوله وبعد هو من الغايات ولها
حالات ثلث لانها اما ان يذكر معها المضاف اليه او لا وعلى الثاني فاما ان
يكون نسيا منسيا او منويا فعلى الاولين معربة وعلى الثالث مبنية على الضم
قوله فهذا الفاء اما على توهم اما او على تقديرها في نظم الكلام وهذا اشارة
الى المرتب الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة المعبر عنها بالالفاظ المخصوصة
او تلك الالفاظ الدالة على المعاني المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف
او بعده اذ لا وجود للالفاظ المرتبة ولا المعاني في الخارج فان كانت الاشارة
الى الالفاظ فالمراد بالكلام الكلام اللفظي وان كانت الى المعاني فالمراد به الكلام
النفسي الذي يدل عليه الكلام اللفظي قوله غاية تهذيب الكلام حمله على هذا
اما على المبالغة نحو زيد عدل او بناء على ان التقدير هذا كلام مهذب

غاية

غاية التهذيب محذوف الخبر واقيم المفعول المطلق مقامه واعرب باعرابه على
طريق مجاز الحذف قوله في تحرير المنطق والكلام لم يقل في بيانهما لما في لفظ
التحرير من الاشارة الى ان هذا البيان خال عن الحشو والزوايد والمنطق
الة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطاء في الفكر والكلام هو العلم
الباحث عن احوال المبداء والمعاد على نهج قانون الاسلام قوله وتقريب المرام
بالجر عطف على التهذيب اي هذا غاية تقريب المقصود الى الطبايع والافهام
والحمل على طريق المبالغة او التقدير هذا كلام مقرب غاية التقريب قوله
من تقرير عقايد الاسلام بيان للمرام والاضافة في عقايد الاسلام بيانية
ان كان الاسلام عن نفس الاعتقادات وان كان عبارة عن مجموع الاقرار
باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان او كان عبارة عن مجرد الاقرار
باللسان فالاضافة لامية قوله جعلته تبصرة اي مبصرا ويحتمل التجوز في
الاسناد وكذا في قوله تذكرة قوله لدى الافهام بالكسر اي تفهيم الغير اياه او
تفهيمه للغير والاول للمتعلم والثاني للمعلم قوله من ذوي الافهام بفتح الهمزة
جمع فهم والظرف اما في موضع الحال من فاعل يتذكر او متعلق بيتذكر بتضمين
معنى الاخذ او التعلم اي يتذكر اخذا او متعلما من ذوي الافهام فهذا ايضا
يحتمل الوجهين قوله سيما السي بمعنى المثل يقال هما سيان اي مثلان واصل سيما
لا سيما حذف لا في اللفظ لكنه مراد وما زايدة او موصولة او موصوفة هذا
اصله ثم استعمل بمعنى خصوصا وفيما بعده ثلثة اوجه قوله الحفي الشفيق الحري
اللايق قوله قوام اي ما يقوم به امره قوله التايد التقوية من الايد بمعنى القوة
قوله عصام اي ما يحفظ به امره من الزلل قوله وعلى الله قدم الظرف ههنا لقصد
الحصر وفي قوله وبه لرعاية السجع ايضا قوله التوكل هو التمسك بالحق والانقطاع
عن الخلق والاعتصام التشبث والتمسك قوله القسم الاول في المنطق لما كان
العلم ان كان اذعانا بالنسبة فهو تصديق والا فتصور قوله القسم
الاول لما علم ضمنا في قوله في تحرير المنطق والكلام ان كتابه على قسمين لم
يحتج الى التصريح بهذا وصح تعريف القسم الاول بلام العهد لكونه معهودا

وانما قال على نهج قانون الاسلام احترازا عن مذهب الفلاسفة
لانهم لا يقولون بالمعاد الا على نهج الاسلام الذي
هو المعاد البدني بل عندهم انما المعاد للارواح
دون الابدان منه

انما قدره بمعنى مبصرا او باحتمال التجوز لما ذكرنا من المبتدا
اذا كان اسم معين لا بد ان يكون الخبر مشتقا
تامل منه

قوله من ذوي الافهام يحتمل ان يكون للمعلم او للمتعلم
لكن على التقدير الثاني يجوز ان يكون في موضع الحال
من فاعل يتذكر وعلى الثاني يجوز ان يكون متعلقا
بيتذكر على تضمين معنى الاخذ او التعلم لا يكون
الا للمتعلم فافهم منه

حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر
يناسبه وهو كثير في كلام العرب حتى قال ابن جني
لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات فالفعل
المذكور ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة له
على المعنى الاخر وان كان في معنى الاخر فلا دلالة على معناه
الحقيقي وان كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة
والمجاز قلت هو في معناه الحقيقي مع حذف حال
ماخوذ من الفعل الاخر بمعونة القرينة اللفظية

ان كان القسم الاول عبارة عن الالفاظ والنقوش والمركب منهما فالمنطق عبارة عن نفس المسائل جميعا او القدر المعتد به منها فمعنى
البيان اذ معناه ان هذه المعاني او النقوش او المركب منهما في بيان تلك المعلومات المخصوصة فان كان المنطق عبارة عن الملكة او العلم بجميع المسائل
او القدر المعتد به فقدر التحصيل او الحصول ان كان القسم الاول الفاظا او نقوشا او معاني او مركبا من اثنين او ثلثة او معناه ان هذه
الالفاظ او النقوش او المركب من الاثنين او الثلثة في تحصيل تلك الادراكات او الملكة تأمل منه

بجزء

او ولد والله اعلم انه اريد بالمنطق الملكة
او العلم بجميع المسائل او العلم بالقدر المعتد به
فقدر الحصول او التحصيل وان اريد نفس المسائل
جميعا او نفس القدر المعتد به فقدر البيان
تأمل منه

كتب

ان اريد بالقسم الاول الالفاظ والنقوش او المركب
منها وبالمنطق نفس المسائل جميعا او القدر المعتد به
فقدر البيان وان اريد في التحصيل او الحصول
فهي ست احتمالات تقدير البيان وفي ستة وعشرين
بتقدير التحصيل او الحصول منه

ضمنا وهذا بخلاف المقدمة فانها لم يعلم وجودها سابقا فلم تكن معهودة
فلهذا ذكرها وقال مقدمة قوله في المنطق ان قيل ليس القسم الاول الا المسائل
المنطقية فما توجيه الظرفية قلت يجوز ان يراد بالقسم الاول الالفاظ والعبارات
فيكون المعنى ان هذه الالفاظ في بيان هذه المعاني ويحتمل وجوها اخر والتفصيل
ان القسم الاول عبارة عن احد معاني سبعة الالفاظ والمعاني والنقوش
او المركب من الاثنين او الثلثة والمنطق عبارة خمسة اما الملكة او العلم
بجميع المسائل او بالقدر المعتد به الذي يحصل به العصمة او نفس المسائل جميعا
او نفس القدر المعتد به فيحصل من ملاحظة الخمسة مع السبعة خمسة وثلثون احتمالا
بقدر في بعضها البيان وفي بعضها التحصيل او الحصول حيثما وجد العقل السليم
مناسبا قوله مقدمة اي هذه مقدمة تبين فيها امور ثلثة رسم المنطق والحاجة
اليه وموضوعه وهي مأخوذة من مقدمة الجيش والمراد منها هنا ان كان الكتاب
عبارة عن الالفاظ والعبارات طائفة من الكلام قدمت امام المقصود لارتباط
المقصود بها ونفعها فيه وان كان عبارة عن المعاني فالمراد من المقدمة طائفة
من المعاني يوجب الاطلاع عليها بصيرة في الشروع وتجويز الاحتمالات الاخر
في الكتاب يستدعي جوازها في المقدمة التي هي جزؤه لكن القوم لم يزيدوا على
الالفاظ والمعاني في هذا الباب قوله العلم هو الصورة الحاصلة عند
العقل والمصنف يتعرض لتعريفه اما لكفاية التصور بوجه ما في مقام التقسيم
واما لان تعريف العلم مشهور مستفيض واما لان العلم بديهي التصور على
ما قيل قوله ان كان اذعانا اي اعتقادا بالنسبة الخبرية الثبوتية كالاذعان
بان زيدا قائم او السلبية كالاعتقاد بان زيد ليس بقائم فقد اختار مذهب الحكماء
حيث جعل التصديق نفس الاذعان والحكم دون المجموع المركب منه ومن
تصور الطرفين كما زعمه الامام الرازي واختار مذهب القدماء حيث جعل
متعلق الاذعان والحكم الذي هو جزء اخير للقضية هو النسبة الخبرية
الثبوتية او السلبية لا وقوع النسبة الثبوتية التقييدية او لا وقوعها
ونشير المص الى تثليث اجزاء القضية في مباحث القضايا قوله والا فتصور

تعريف العلم

وقد لا يجوز تعريف العلم اما لظهوره او لخفائه اما من جهة الظهور
فلكونه بديهيا واما من جهة الخفاء فلانه لو عرف لا يخلو
اما ان يعرف بالعلم او بالجهل لا سبيل الى الثاني لانه
لا يكون معرفا للعلم لكونه مباينا له ولا الى الاول
لانا ننقل الكلام فيلزم التسلسل فلان التعريف
فلا يجوز في تعريفه الى كسبي وبديهي ولان المعرف
يجب ان يكون اعرف من المعرف ولا اعرف من العلم
منه

٧

٤

سواء كان ادراكا لامر واحد كتصور زيد او لامور متعددة بدون نسبة
كتصور زيد وعمرو او مع نسبة غير تامة يصح السكوت عليها كتصور غلام زيد
وتامة انشائية كتصور اضرب المعبر به مدركة بادراك غير اذعاني كما في التخييل
والشك والوهم قوله ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب
بالنظر وهو ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج
الى قانون يعصم منه وهو المنطق قوله ويقتسمان الاقتسام بمعنى القسمة
على ما في الاساس اي يقسم التصور والتصديق كلا منهما الضرورة اي
الحصول بلا نظر والاكتساب بالنظر فيأخذ التصور قسما من الضرورة فيصير
ضروريا وقسما من الاكتساب فيصير كسبيا وكذا الحال في التصديق فالمذكور
في هذه العبارة صريحا هو انقسام الضرورة والاكتساب ويعلم انقسام
كل من التصور والتصديق الى الضروري والمكتسب ضمنا وكناية وهي ابلغ
واحسن من التصريح قوله بالضرورة اشارة الى ان هذه القسمة بديهية
لا تحتاج الى تجشم الاستدلال كما ان تكبه الفلم وذلك لانا اذا راجعنا
وجداننا وجدنا ان من التصورات ما هو حاصل بالنظر والفكر كتصور
حقيقة الملك والجن وكذا من التصديقات ما يحصل بلا نظر كالتصديق بان
الشمس مشرقة والنار محرقة ومنها ما يحصل بالنظر كالتصديق بان العالم
حادث والصانع موجود قوله وهو ملاحظة المعقول اي النظر توجه النفس
نحو امر معلوم لتحصيل امر غير معلوم وفي العدول عن لفظ المعلوم الى المعقول
فوائد منها الاحتراز عن استعمال اللفظ المشترك في التعريف ومنها التنبيه
على ان الفكر انما يجري في المعقولات اي الامور الكلية الحاصلة في العقل
دون الامور الجزئية فان الجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا ومنها رعاية
السجع قوله فيه الخطاء بدليل ان الفكر قد ينتهي الى نتيجة كحدوث العالم
ثم فكرا اخر ينتهي الى نقيضها كقدم العالم فاحد الفكرين خطاء لاستحالة الاتزام
اجتماع النقيضين فلا بد من قاعدة كلية لو روعيت لم يقع الخطاء في الفكر
وهو المنطق فقد ثبت احتياج الناس الى المنطق في العصمة عن الخطاء

تعريف النظر

فيه غفلة

ثنا بلا نظر كتصور الحرارة
والبرودة ومنها ما هو حاصل
ص

[illegible]

في الفكر ثلث مقدمات الاولى ان العلم اما تصور واما تصديق والثانية
ان كلا منهما اما ان يحصل بلا نظر او يحصل بالنظر والثالثة ان الفكر قد يقع
فيه الخطاء فهذه المقدمات الثلث تفيد احتياج الناس في التحرز عن الخطاء في الفكر
الى قانون وذلك هو المنطق وعلم من هذه تعريف المنطق ايضا بانه قانون يعصم
عن الخطاء في الفكر فههنا علم امران من الامور الثلثة التي وصفت المقدمة
لبيانها بقي الكلام في الامر الثالث وهو تحقيق ان موضوع علم المنطق ماذا
فاشار اليه بقوله وموضوعه الخ قوله فاحتيج الى قانون القانون لفظ يوناني
او سرياني موضوع في الاصل لمسطر الكتابة وفي الاصطلاح قضية كلية يتعرف
منها احكام جزئيات موضوعها كقول النحاة كل فاعل مرفوع فانه حكم كلي يعلم منه
احوال جزئيات الفاعل **قوله** وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي
من حيث يوصل الى مطلوب تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة قوله
وموضوعه موضوع العلم وهو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والعرض
الذاتي هو ما يعرض للشيء اما اولا وبالذات كالتعجب اللاحق للانسان من حيث
انه انسان واما بواسطة امر مساو لذلك الشيء كالضحك الذي يعرض حقيقة
للمتعجب ثم ينسب عروضه الى الانسان بالعرض والمجاز فافهم قوله المعلوم التصوري
اعلم ان موضوع المنطق هو المعرف والحجة اما المعرف فهو عبارة عن المعلوم
التصوري لكن لا مطلقا بل من حيث انه يوصل الى مجهول تصوري كالحيوان
الناطق الموصل الى تصور الانسان واما المعلوم التصوري الذي لا يوصل الى
المجهول التصوري فلا يسمى معرفا والمنطقي لا يبحث عنه كالامور الجزئية المعلومة
نحو زيد وعمرو وبكر واما الحجة فعبارة عن المعلوم التصديقي لكن لا مطلقا
ايضا بل من حيث انه يوصل الى مطلوب تصديقي كقولنا العالم متغير وكل
متغير حادث الموصل الى التصديق بقولنا العالم حادث واما ما لا يوصل
كقولنا النار حارة مثلا فليس بحجة والمنطقي لا ينظر فيه بل المنطقي يبحث
عن المعرف والحجة من حيث انهما كيف ينبغي ان يترتبا حتى يوصلا الى المجهول
التصوري والتصديقي قوله فيسمى معرفا لانه يعرف ويبين المجهول التصوري

موضوع المنطق

[illegible]

قوله

قوله حجة لانها تصير سببا للغلبة على الخصم والحجة في اللغة الغلبة فهذا من
قبيل تسمية السبب باسم المسبب **قوله** فصل دلالة اللفظ على تمام ما وضع له
مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام ولا بد من اللزوم عقلا
او عرفا ويلزمها المطابقة ولو تقديرا ولا عكس قوله دلالة اللفظ
قد علمت ان نظر المنطقي بالذات انما هو بالمعرف والحجة وهما من قبيل
المعاني لا الالفاظ الا انه كما تعارف ذكر الحد والغاية والموضوع في صدر
كتب المنطق ليفيد بصيرة في الشروع كذلك تعارف ايراد مباحث الالفاظ
بعد المقدمة ليعين على الافادة والاستفادة وذلك بان يبين معاني الالفاظ
المصطلحة المستعملة في محاورات اهل هذا العلم من المفرد والمركب والكلي والجزئي
والمتواطي والمشكك وغيرها فالبحث عن الالفاظ من حيث الافادة والاستفادة
وهما انما يكونان بالدلالة فلذا ابداء بذكر الدلالة وهي كون الشيء بحيث يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر والاول هو الدال والثاني هو المدلول والدال
ان كان لفظا فالدلالة لفظية والا فغير لفظية وكل منهما ان كان بسبب
وضع الواضع وتعيينه الاول بازاء الثاني فوضعية كدلالة لفظ على ذاته
ودلالة الدوال الاربع على مدلولاتها وان كان بسبب اقتضاء الطبع
لحدوث الدال عند عروض المدلول فطبيعية كدلالة اح اح على وجع الصدر
ودلالة سرعة النبض على الحمى وان كان بسبب امر غير الوضع والطبع فعقلية
كدلالة لفظ زيد المسموع من وراء الجدار على وجود اللافظ وكدلالة
الدخان على النار فاقسام الدلالة ستة والمقصود بالبحث هنا هي
الدلالة اللفظية الوضعية اذ عليها مدار الافادة والاستفادة وهي
تنقسم الى مطابقة وتضمن والتزام لان دلالة اللفظ بحسب وضع الواضع
اما على تمام الموضوع له او على جزئه او على امر خارج عنه قوله ولا بد في دلالة
الالتزام من اللزوم اي كون الامر الخارج بحيث يستحيل تصور الموضوع له
بدونه سواء كان هذا اللزوم الذهني عقلا كالبصر بالنسبة الى العمى
او عرفا كالجود بالنسبة الى الحاتم قوله ويلزمها المطابقة ولو تقديرا

انقسام الدلالة على المطابقة والتضمن والالتزام

تعريف الدلالة

اقسام الدلالة ستة

اللزوم الذهني كما يكون عقلا يكون عرفا

المطابقة تستلزم
التضمن والالتزام
وهما لا يستلزمان
المطابقة

لا شك ان الدلالة الوضعية على جزء المسمى ولازمه فرع الدلالة على المسمى
سواء كانت الدلالة على المسمى محققة بان يطلق اللفظ ويراد به المسمى
ويفهم الجزء واللازم بالتبع او مقدرة كما اذا اشتهر اللفظ في الجزء واللازم
فالدلالة على الموضوع له وان لم يتحقق هناك بالفعل الا انها واقعة
تقديرا بمعنى ان لهذا اللفظ بحيث لو قصد من اللفظ لكان دلالته عليه
مطابقة والى هذا اشار بقوله ولو تقديرا قوله ولا عكس اذ يجوز ان
يكون للفظ معنى بسيط لا جزء له ولا لازم فيتحقق المطابقة بدون
التضمن والالتزام ولو كان له معنى مركب لا لازم له تحقق التضمن والالتزام
ولو كان له معنى مركب لازم له تحقق التضمن بدون الالتزام ولو كان معنى
بسيط له لازم تحقق الالتزام بدون التضمن فالاستلزام غير واقع في شيء
من الطرفين قوله والموضوع ان قصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى
فمركب وهو اما تام خبرا او انشاء واما ناقص تقييدي او غيره والا فمفرد
وهو ان استقل فمع الدلالة بهيئته على احد الازمنة كلمة وبدونها
اسم والا فاداة قوله والموضوع اي اللفظ الموضوع ان اريد دلالة جزء
منه على جزء من معناه فهو المركب والا فهو المفرد فالمركب انما يتحقق بتحقق قيود
اربعة الاول ان يكون للفظ جزء والثاني ان يكون لمعناه جزء الثالث
ان يدل جزء اللفظ على جزء معناه الرابع ان يكون هذه الدلالة مرادة
فبانتفاء كل من القيود الاربعة يتحقق المفرد فالمركب قسم واحد والمفرد
اقسام اربعة الاول ما لا جزء للفظ نحو همزة الاستفهام والثاني ما لا جزء
لمعناه نحو الله والثالث ما لا دلالة لجزء لفظه على جزء معناه كزيد
وعبد الله علما والرابع ما يدل جزء اللفظ على جزء معناه لكن الدلالة
غير مقصودة كالحيوان الناطق علما للشخص الانساني قوله اما تام اي يصح
السكوت عليه كزيد قايم قوله خبرا ان احتمل الصدق والكذب اي يكون
من شانه ان يتصف بهما بان يقال له صادق او كاذب قوله او انشاء
ان لم يحتملها قوله واما ناقص ان لم يصح السكوت عليه قوله تقييدي

ان كان

ان كان الجزء الثاني قيدا للاول نحو غلام زيد ورجل فاضل وقايم في الدار
قوله او غيره ان لم يكن الثاني قيدا للاول نحو في الدار وخمسة عشر قوله والا
فمفرد اي وان لم يقصد بجزء منه الدلالة على جزء المعنى قوله وهو ان استقل
في الدلالة على معناه بان لا يحتاج فيها الى ضم ضميمة قوله بهيئته بان يكون
بحيث كلما تحققت هيئته التركيبية في مادة موضوعة متصرف فيها فهم
واحد من الازمنة الثلثة مثلا هيئة نصر المتألفة من ثلاثة حروف مفتوحة
متوالية كلما تحققت فهم الزمان الماضي لكن يشترط ان يكون تحققها
في ضمن مادة موضوعة متصرف فيها فلا يرد النقض بنحو حجر وجسق قوله
كلمة في اصطلاح المنطقيين وفعل في عرف النحاة قوله والا اي وان لم
يستقل في الدلالة فاداة في عرف المنطق وحرف عند النحاة وايضا
ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا علم وبدونه متواطي ان تساوت افراده
ومشكك ان تفاوتت باولية او اولوية وان اكثر فان وضع لكل فمشترك
والا فان اشتهرت في الثاني فمنقول ينسب الى الناقل والا فحقيقة
ومجاز قوله وايضا مفعول مطلق بفعل محذوف اي آض ايضا اي رجع
رجوعا وفيه اشارة الى ان هذه القسمة ايضا لمطلق المفرد لا الاسم
فقط وفيه بحث فانه يقتضي ان يكون الفعل والحرف اذا كانا متحدي
المعنى داخلين في العلم والمتواطي والمشكك مع انهم لا يسمونهما بهذه الاسامي
بل قد حقق في موضعه ان معنييهما لا يتصف بالكلية والجزئية تامل فيه
قوله ان اتحد اي ان وحد معناه قوله فمع تشخصه اي جزئيته قوله وضعا
اي بحسب الوضع دون الاستعمال فانما يكون مدلوله كليا في الوضع
وشخصا في الاستعمال كاسماء الاشارة على راي المصنف لا يسمى علما وههنا
كلام وهو ان المراد بالمعنى في هذا التقسيم اما الموضوع له تحقيقا او ما
يستعمل فيه اللفظ سواء كان وضع اللفظ تحقيقا او تاويلا فعلى الاول
لا يصح عد الحقيقة والمجاز من اقسام متكثر المعنى وعلى الثاني يدخل نحو
اسماء الاشارة على مذهب المصنف في متكثر المعنى ويخرج عن متحد المعنى

فلا حاجة في اخراجها الى التقييد بقوله ومنها قوله تساوت اي يكون صدق
هذا المعنى الكلي على تلك الافراد على التسوية قوله ان تفاوتت اي يكون صدق
هذا المفهوم على بعض افراده مقدما صدقه على بعض اخر بالعلية او يكون
صدقه على بعض افراده اولى وانسب من صدقه على بعض اخر وعرضه من قوله
ان تفاوتت باولية او اولوية مثلا فان التشكيك لا ينحصر فيهما بل قد يكون
بالزيادة والنقصان او بالشدة والضعف قوله وان كثر اي اللفظ
ان كثر معناه المستعمل هو فيه فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لكل واحد
من تلك المعاني ابتداء بوضع على حدة او لا يكون كذلك فعلى الاول يسمى مشتركا
كالعين للباصرة وللذهب وللذات وعلى الثاني اي لا يكون كذلك بان
يكون اللفظ موضوعا لواحد من تلك المعاني اذ المفرد قسم من اللفظ الموضوع
ثم ان استعمل في معنى اخر فان اشتهر في هذا الثاني وترك استعماله في معنى
الاول بحيث يتبادر منه الثاني اذا اطلق مجردا عن القرائن فهذا يسمى
منقولا وان لم يشتهر في الثاني ولم يهجر الاول بل يستعمل تارة في الاول وتارة
اخرى في الثاني فان استعمل في الاول اي المعنى الموضوع له يسمى اللفظ حقيقة
وان استعمل في الثاني الذي هو غير الموضوع له يسمى مجازا ثم اعلم ان المنقول
لا بد له من ناقل من المعنى الاول المنقول منه الى المعنى الثاني المنقول اليه
فهذا الناقل اما اهل الشرع او اهل العرف العام او اهل عرف اصطلاح
خاص كالنحو مثلا فعلى الاول يسمى منقولا شرعيا وعلى الثاني عرفيا وعلى الثالث
اصطلاحيا والى هذا اشار بقوله ينسب الى الناقل   فصل المعلوم ان
امتنع فرض صدقه على كثيرين فجزئي والا فكلي امتنعت افراده او امكنت
ولم توجد او وجد الواحد مع امكان الغير او امتناعه والكثير مع التناهي
او عدمه قوله فصل المعلوم اي ما يحصل في العقل اعلم ان ما يستفاد من
اللفظ باعتبار انه فهم منه يسمى مفهوما وباعتبار انه قصد منه يسمى معنى
وباعتبار ان اللفظ دال عليه يسمى مدلولا قوله فرض صدقه الفرض هنا بمعنى
تجويز العقل لا التقدير فانه يستحيل تقدير صدق الجزئي على الكثير قوله امتنعت

افراده

افراده كشريك الباري تعالى قوله او امكنت اي لم يمتنع افراده فيشتمل على الواجب
والممكن الخاص كليهما قوله ولم توجد كالعنقاء قوله مع امكان الغير كالشمس قوله
او امتناعه كمفهوم واجب الوجود قوله او الكثير مع التناهي كالكواكب السبعة
السيارة قوله او مع عدمه كمعلومات الباري عز اسمه وكالنفس الناطقة
على مذهب الحكماء   والكليان ان تفارقا كليا فمتباينان والا فان تصادقا
كليا من الجانبين فمتساويان ونقيضاهما كذلك وان من جانب فاعم واخص
مطلقا ونقيضاهما بالعكس والا فمن وجه وبين نقيضيهما تباين جزئي
كالمتباينين وقد يقال الجزئي للاخص وهو اعم قوله والكليان ان
تفارقا كليا فمتباينان اي كل كليين لا بد من ان يتحقق بينهما احدى نسب
اربع وهي التباين الكلي والتساوي والعموم والخصوص المطلق والعموم
من وجه وذلك لانهما اما ان لا يصدق شيء منهما على شيء من افراد الاخر او
يصدق فعلى الاول فهما متباينان كالانسان والحجر وعلى الثاني فاما ان لا يكون
بينهما صدق كلي من جانب اصلا او يكون فعلى الاول فهما اعم واخص من وجه
كالحيوان والابيض وعلى الثاني فاما ان يكون الصدق الكلي من الجانبين او من
جانب واحد فعلى الاول فهما متساويان كالانسان والناطق وعلى الثاني
فهما اعم واخص مطلقا كالحيوان والانسان فمرجع التساوي الى موجبتين
كليتين نحو كل انسان ناطق وكل ناطق انسان ومرجع التباين الى
سالبتين كليتين نحو لا شيء من الانسان بحجر ولا شيء من الحجر بانسان ومرجع
العموم والخصوص مطلقا الى موجبة كلية موضوعها الاخص ومحمولها الاعم
وسالبة جزئية موضوعها الاعم ومحمولها الاخص نحو كل انسان حيوان
وبعض الحيوان ليس بانسان ومرجع العموم من وجه الى موجبة جزئية وسالبتين
جزئيتين نحو بعض الحيوان ابيض وبعض الحيوان ليس بابيض وبعض الابيض
ليس بحيوان قوله ونقيضاهما كذلك يعني ان نقيضي المتساويين ايضا
متساويان اي كلما صدق عليه احد النقيضين صدق عليه النقيض الاخر
اذ لو صدق احدهما بدون الاخر لصدق مع عين الاخر ضرورة استحالة

ارتفاع النقيضين فيصدق عين الاخر بدون عين الاول لامتناع اجتماع
النقيضين وهذا يرفع التساوي بين العينين مثلا لو صدق اللاانسان
على شيء ولم يصدق عليه اللاناطق لصدق عليه ناطق فيصدق الناطق
ههنا بدون الانسان هذا خلف قوله ونقيضاهما بالعكس اي نقيضا
الاعم والاخص مطلقا اعم واخص مطلقا لكن بعكس العينين فنقيض الاعم
اخص ونقيض الاخص اعم بمعنى كلما صدق عليه نقيض الاعم صدق عليه نقيض
الاخص وليس كلما صدق عليه نقيض الاخص صدق عليه نقيض الاعم
اما الاول فلانه لو صدق نقيض الاعم على شيء بدون نقيض الاخص
لصدق مع عين الاخص فيصدق عين الاخص على شيء بدون عين الاعم
هذا خلف مثلا لو صدق اللاحيوان على شيء بدون اللاانسان لصدق
عليه الانسان ويمتنع هناك صدق الحيوان لاستحالة اجتماع النقيضين
فيصدق الانسان بدون الحيوان واما الثاني فلانه بعد ما ثبت ان
كل نقيض الاعم نقيض الاخص لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم
لكان النقيضان متساويين فيكون نقيضاهما وهما العينان متساويان
كما مر وقد كان العينان اعم واخص هذا خلف قوله والاعم من وجه اي
وان لم يتصادقا كليا من الجانبين ولا من جانب واحد قوله بين نقيضيهما
تباين جزئي التباين الجزئي هو صدق كل من الكليين بدون الاخر في الجملة
فان صدقا معا ايضا كان بينهما عموم من وجه وان لم يتصادقا معا اصلا
كان بينهما تباين كلي فالتباين الجزئي يتحقق في ضمن العموم من وجه وفي
ضمن التباين الكلي ايضا ثم ان الامرين الذين بينهما عموم من وجه قد يكون
بين نقيضيهما ايضا العموم من وجه كالحيوان والابيض فان بين نقيضيهما
وهما اللاحيوان واللاابيض ايضا عموم من وجه وقد يكون نقيضيهما
تباين كلي والانسان والحيوان فان بينهما عموما من وجه وبين نقيضيهما
وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فلهذا قالوا ان بين نقيضي
الاعم والاخص من وجه تباين جزئي او العموم من وجه فقط ولا التباين

الكلي

الكلي فقط قوله كالمتباينين اي كما ان بين نقيضي الاعم والاخص من وجه مباينة
جزئية كذلك بين نقيضي المتباينين تباين جزئي فانه لما صدق كل من العينين
مع نقيض الاخر صدق كل من النقيضين مع عين الاخر فصدق كل من النقيضين
بدون الاخر في الجملة وهو التباين الجزئي ثم انه قد يتحقق في ضمن التباين الكلي
كالموجود والمعدوم فان بين نقيضيهما وهما اللاموجود واللامعدوم
ايضا تباين كلي وقد يتحقق في ضمن العموم من وجه كالانسان والحجر فان بين نقيضيهما
اعني اللاانسان واللاحجر عموم من وجه فلذا قالوا ان بين نقيضيهما مباينة جزئية
حتى يصح في الكل هذا واعلم ايضا ان المص اخر ذكر نقيضي المتباينين لوجهين الاول
قصد الاختصار بقياسه على نقيضي الاعم والاخص من وجه والثاني ان تصور
التباين الجزئي من حيث انه مجرد عن خصوص فرد به موقوف على تصور فرديه الذين
هما العموم من وجه والتباين الكلي فقبل ذكر فرديه كليهما لا يتاتى ذكره قوله
وقد يقال للاخص الجزئي الخ يعني ان لفظ الجزئي كما يطلق على المفهوم الذي
يمتنع ان يجوز صدقه على كثيرين كذلك يطلق على الاخص من شيء وعلى الاول
يقيد بقيد الحقيقي وعلى الثاني بالاضافي والجزئي بالمعنى الثاني اعم منه بالمعنى
الاول اذ كل جزئي حقيقي فهو مندرج تحت مفهوم عام اقله المفهوم والشيء والامر
ولا عكس اذ الجزئي الاضافي قد يكون كليا كالانسان بالنسبة الى الحيوان ولك
ان تحمل قوله وهو اعم على جواب سؤال مقدر كان قائلا لقول الاخص على ما علم
سابقا هو الكلي الذي يصدق عليه كلي اخر صدقا كليا ولا يصدق هو على
ذلك الاخر كذلك والجزئي الاضافي لا يلزم ان يكون كليا بل قد يكون جزئيا
حقيقيا فتفسير الجزئي الاضافي بالاخص بهذا المعنى تفسير بالاخص
فاجاب بقوله وهو اعم اي الاخص المذكور ههنا اعم من الاخص المعلوم آنفا
ومنه يعلم ان الجزئي بهذا المعنى اعم من الجزئي الحقيقي فيعلم بيان النسبة
التزاما فهذا من فوائد بعض مشايخنا طاب ثراه والكليات خمس الاول
الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة في جواب ما هو فان كان الجواب عن
الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب عنها وعن الكل فقريب كالحيوان

والا فبعيد كالجسم قوله والكليات خمس اي الكليات التي لها افراد بحسب نفس الامر
في الذهن او في الخارج منحصرة في خمسة انواع واما الكليات الفرضية التي لا مصداق
لها خارجا ولا ذهنا فلا يتعلق بالبحث عنها غرض يعتد به ثم الكلي اذا نسب
الى افراده المتحققة في نفس الامر فاما ان يكون عين حقيقة تلك الافراد وهو
النوع او جزء حقيقتها فان كان تمام المشترك بين شيء منها وبين بعض الاخر
فهو الجنس والا فهو الفصل ويقال لهذه الثلثة ذاتيات او خارجا عنها ويقال له
العرضي فاما ان يختص بافراد حقيقة واحدة او لا يختص فالاول هو الخاصة
والثاني هو العرض العام فهذا دليل انحصار الكليات في الخمسة قوله وهو المقول
اي المحمول قوله في جواب ما هو سؤال عن تمام الحقيقة فان اقتصر في السؤال عن تمام
الحقيقة فان اقتصر في السؤال على ذكر امر واحد كان السؤال عن تمام الماهية المختصة
فيقع النوع في الجواب ان كان المذكور امرا شخصيا او الحد التام ان كان المذكور
حقيقة كلية وان جمع في السؤال بين امور كان السؤال عن تمام الماهية المشتركة
بين تلك الامور ثم تلك الامور ان كانت متفقة الحقيقة كان السؤال عن تمام
الحقيقة المتفقة المتحدة في تلك الامور فيقع النوع ايضا في الجواب وان كانت
مختلفة الحقيقة كان السؤال عن تمام الحقيقة المشتركة بين تلك الحقائق المختلفة
وقد عرفت ان تمام الذاتي المشترك بين الحقائق المختلفة هو الجنس في الجواب
فالجنس لا بد وان يقع جوابا عن الماهية وعن بعض الحقائق المختلفة المشاركة
اياها في ذلك الجنس فان كان مع ذلك جوابا عن الماهية وعن كل واحدة
من الماهية المختلفة المشاركة لها في ذلك الجنس فالجنس قريب كالحيوان حيث
يقع جوابا للسؤال عن الانسان وعن كل ما يشاركه في الماهية الحيوانية وان لم
يقع جوابا عن الماهية وعن كل ما يشاركها في ذلك الجنس فبعيد كالجسم حيث
يقع جوابا عن السؤال بالانسان والحجر ولا يقع جوابا عن السؤال بالانسان
والشجر والفرس مثلا والثاني النوع وهو المقول على الكثرة المتفقة
الحقيقة في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول عليها وعلى غيرها
الجنس في جواب ما هو وهو باسم الاضافي كالاول بالحقيقي وبينهما عموم

من

من وجه لتصادقهما على الانسان وتفارقهما في الحيوان وفي النقطة ثم الاجناس
تترتب متصاعدة الى العالي ويسمى جنس الاجناس والانواع تترتب متنازلة
من العالي الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات قوله الماهية
هي المقول في جواب ما هو فلا يكون الا كليا لا جزئيا ذاتيا لما تحته او عرضيا
فالشخص والصنف كالرومي مثلا خارجا عنها فالنوع الاضافي دائما يكون اما
نوعا حقيقيا مندرجا تحت جنس كالانسان تحت الحيوان واما جنسا مندرجا
تحت جنس آخر كالحيوان تحت الجسم النامي ففي الاول تصادق النوع الحقيقي
والاضافي وفي الثاني الاضافي بدون الحقيقي ويجوز ايضا تحقق الحقيقي
بدون الاضافي فيما اذا كان النوع بسيطا لا جزء له حتى يكون له جنس وقد
مثل بالنقطة وفيه مناقشة وبالجملة النسبة بينهما هو العموم من وجه قوله النقطة
النقطة طرف الخط والخط طرف السطح والسطح طرف الجسم فالسطح غير منقسم
في العمق والخط غير منقسم في العرض والعمق والنقطة غير منقسم في الطول
والعرض والعمق فهي عرض لا تقبل القسمة اصلا واذا لم تقبل القسمة اصلا
لم يكن لها جزء فلا يكون لها جنس وفيه نظر فان هذا يدل على انه لا جزء لها
في الخارج والجنس ليس جزءا خارجيا بل هو من الاجزاء العقلية فجاز ان يكون
للنقطة جزء عقلي وهو جنس لها وان لم يكن لها جزء في الخارج قوله متصاعدة
بان يكون الترقي من خاص الى عام وذلك لان جنس الجنس يكون اعم
من الجنس وهكذا الى جنس لا جنس له فوقه وهو العالي وجنس الاجناس
كالجوهر قوله متنازلة بان يكون التنزل من عام الى خاص وذلك لان نوع
النوع يكون اخص من النوع وهكذا الى ان ينتهي الى نوع لا نوع وهو السافل
ونوع الانواع كالانسان وما بينهما اي ما بين العالي والسافل في سلسلتي
الانواع والاجناس تسمى متوسطات فما بين الجنس العالي والجنس السافل
اجناس متوسطة وما بين النوع العالي والنوع السافل انواع متوسطات
هذا ان رجع الضمير الى المجموع العالي والسافل وان عاد الى الجنس العالي
والنوع السافل المذكورين صريحا كان المعنى ما بين الجنس العالي

والنوع السافل متوسطات فقط كالنوع العالي او نوع متوسط فقط
كالجنس السافل او جنس متوسط ونوع متوسط معا كالجسم النامي ثم
اعلم ان المصنف لم يتعرض للجنس المفرد والنوع المفرد اما لان الكلام فيما يترتب
والمفرد ليس داخلا في سلسلة الترتيب واما لعدم تيقن وجودهما
والثالث الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته
فان ميز عن المشارك في الجنس القريب فقريب او في الجنس البعيد فبعيد واذا
نسب الى ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل
ولا عكس والمقسم بالعكس قوله اي شيء اعلم ان كلمة اي شيء موضوعة
ليطلب بها ما يميز الشيء عما يشاركه فيما اضيف اليه هذه الكلمة مثلا اذا
ابصرت شبحا من بعيد وايقنت انه حيوان لكن ترددت في انه هل هو
انسان او فرس او غيرهما تقول اي حيوان هذا فيجاب بما يخصه ويميزه
عن مشاركاته في الحيوانية اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الانسان
اي شيء هو في ذاته كان المطلوب ذاتيات الانسان يميزه عما
يشاركه في الشيئية فصح ان يجاب بانه ناطق فيلزم صحة وقوع الحد
في جواب اي شيء وايضا يلزم ان لا يكون تعريف الفصل مانعا لصدقه على
الحد التام وهذا مما استشكله الامام الرازي في هذا المقام واجاب
صاحب المحاكمات بان معنى اي وان كان بحسب اللغة طلب المميز مطلقا
لكن ارباب المعقول اصطلحوا على انه لطلب مميز لا يكون مقولا في جواب
ماهو وبهذا يخرج الحد والجنس ايضا وللمحقق الطوسي رحمه الله هنا
مسلك اخر ادق واتقن وهو انا لا نسأل عن الفصل الا بعد ان يعلم للشيء
جنسا بناء على ان ما لا جنس له لا فصل له واذا علمنا الشيء بالجنس فنطلب
ما يميزه عن مشاركاته في ذلك فنقول الانسان اي حيوان هو في ذاته فنجيب
بالناطق لا غير فكلمة شيء في التعريف كناية عن الجنس المعلوم الذي يطلب
ما يميز الشيء عن مشاركاته في ذلك الجنس ويندفع الاشكال بحذافيره
قوله فقريب كالناطق بالنسبة الى الانسان حيث يميزه عن المشاركات في الجنس

القريب

القريب وهو الحيوان قوله فبعيد كالحساس بالنسبة الى الانسان حيث يميزه
في الجنس البعيد وهو الجسم النامي قوله واذا نسب الخ الفصل له نسبة الى الماهية
التي هو فصل مميز لها ونسبة الى الجنس الذي يميز الماهية عنه من بين افراده
فهو بالاعتبار الاول يسمى مقوما لانه جزء الماهية ومحصل لها وبالاعتبار
الثاني يسمى مقسما لانه بانضمامه الى هذا الجنس وجودا يحصل قسما وعدما
يحصل قسما اخر كما ترى في تقسيم الحيوان الى الحيوان الناطق والحيوان
الغير الناطق قوله والمقوم للعالي اللام للاستغراق اي كل فصل مقوم
للعالي هو فصل مقوم للسافل لان مقوم العالي جزء للعالي والعالي
جزء للسافل وجزء الجزء جزء فمقوم العالي جزء للسافل ثم انه يميز السافل
عن كل ما يميز العالي عنه فيكون جزءا مميزا له وهو معنى المقوم وليعلم ان
المراد بالعالي ههنا كل جنس او نوع يكون فوقه جزء وسواء كان فوقه اخر
او لم يكن وكذا المراد بالسافل كل جنس او نوع يكون تحت اخر سواء كان
تحته اخر او لم يكن حتى ان الجنس المتوسط عالي بالنسبة الى ما تحته وسافل
بالنسبة الى ما فوقه قوله ولا عكس اي كليا بمعنى انه ليس كل مقوم للسافل
مقوم للعالي فان الناطق مقوم للسافل الذي هو الانسان وليس بمقوم
للعالي الذي هو الحيوان قوله والمقسم بالعكس اي كل مقسم للسافل
مقسم للعالي ولا عكس اي كليا اما الاول فلان السافل قسم من العالي
فكل فصل حصل للسافل قسما فقد حصل للعالي قسما لان قسم القسم
قسم واما الثاني فلان الحساس مثلا مقسم للعالي الذي هو الجسم النامي
وليس مقسما للسافل الذي هو الحيوان والرابع الخاصة وهو الخارج المقول
على ما تحت حقيقة واحدة فقط قوله وهو الخارج اي الكلي الخارج فان المقسم
معتبر في جميع مفهومات الاقسام واعلم ان الخاصة تنقسم الى خاصة شاملة لجميع
افراد ما هي خاصة له كالكاتب بالقوة للانسان والى غير شاملة كالكاتب
بالفعل للانسان قوله حقيقة واحدة نوعية او جنسية فالاول خاصة للنوع
والثاني خاصة للجنس فالماشي خاصة للحيوان وعرض عام للانسان فافهم

والخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل منهما
ان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية او بالنظر الى الوجود الخارجي
او الى الوجود الذهني واللازم اما بين يلزم تصوره من تصور الملزوم او يلزم
من تصورهما الجزم باللزوم واما غير بين بخلافه والا فعرض مفارق يدوم
او يزول بسرعة او بطوء قوله وعلى غيرها كالماشي على حقيقة الانسان وعلى
غيرها من الحقايق الحيوانية قوله وكل منهما اي كل من الخاصة والعرض العام
وبالجملة الكلي الذي هو عرض لافراده اما لازم او مفارق فلانه اما ان
يستحيل انفكاكه عن معروضه اولا فالاول هو الاول والثاني هو الثاني
ثم اللازم ينقسم الى قسمين احدهما انه اي لازم الشيء اما لازم له بالنظر الى
نفس ماهيته مع قطع النظر عن خصوص وجوده في الخارج او في الذهن وذلك
بان يكون هذا الشيء بحيث كلما تحقق في الذهن او الخارج كان هذا اللازم
ثابتا له واما لازم له بالنظر الى وجوده اي الى خصوص وجوده الخارجي او
الذهني فهذا القسم بالحقيقة قسمان فاقسام اللازم بهذا التقسيم
ثلثة لازم الماهية كزوجية الاربعة ولازم الوجود الخارجي كاحراق
النار ولازم الوجود الذهني ككون حقيقة الانسان كلية وهذا القسم
يسمى معقولا ثانيا ايضا والثاني ان اللازم اما بين او غير بين والبين له
معنيان احدهما اللازم الذي يلزم تصوره من تصور الملزوم كما يلزم تصور
البصر من تصور العمى وهذا يقال له البين بالمعنى الاخص وح فغير البين
هو اللازم الذي لا يلزم تصوره من تصور الملزوم كالكتابة بالقوة للانسان
والثاني من معنيي البين هو اللازم الذي يلزم من تصوره مع تصور الملزوم
والنسبة بينهما الجزم باللزوم كزوجية الاربعة فان العقل بعد تصور
الاربعة والزوجية ونسبة الزوجية اليها يحكم جزما بان الزوجية
لازمة لها وذلك يقال له البين بالمعنى الاعم وح فغير البين هو اللازم
الذي لا يلزم من تصوره مع تصور اللزوم والنسبة بينهما الجزم باللزوم
كالحدوث للعالم فهذا التقسيم الثاني بالحقيقة تقسيمان لان القسمين

للحاصلين

الحاصلين على تقدير انما يسميان بالبين وغير البين قوله يدوم كحركة الفلك
فانها دائمة للفلك وان لم يمتنع انفكاكها نظرا الى ذات الفلك قوله بسرعة كحمرة
الخجل وصفرة الوجل قوله او بطوء كالشباب خاتمة مفهوم الكلي يسمى كليا
منطقيا ومعروضه يسمى طبيعيا والمجموع كليا عقليا وكذا الانواع الخمسة للكلي
والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه قوله مفهوم الكلي اي ما يطلق عليه
لفظ الكلي يعني المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين يسمى كليا
منطقيا لان المنطقي يقصد من الكلي هذا المعنى ومعروضه اي ما يصدق عليه
هذا المفهوم كالانسان والحيوان يسمى كليا طبيعيا لوجوده في الطبايع
يعني في الخارج على ما يجيء والمجموع المركب من هذا العارض والمعروض
كالانسان الكلي والحيوان الكلي يسمى كليا عقليا اذ لا وجود له الا في العقل
قوله وكذا الانواع الخمسة يعني كما ان الكلي يكون منطقيا وطبيعيا وعقليا
كذلك الانواع الخمسة يعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام يجري في كل منها هذه الاعتبارات الثلث مثلا مفهوم النوع اعني الكلي
المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو يسمى نوعا منطقيا ومعروضه
كالانسان والفرس نوعا طبيعيا ومجموع العارض والمعروض كالانسان
النوعي نوعا عقليا فعلى هذا فقس البواقي بل الاعتبارات الثلث تجري في الجزئي
ايضا فانا اذا قلنا زيد جزئي فمفهوم الجزئي اعني ما يمتنع فرض صدقه على
كثيرين يسمى جزئيا طبيعيا والمجموع من العارض والمعروض اعني زيد الجزئي يسمى
جزئيا عقليا قوله والحق وجود الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه اقول لا ينبغي ان
يشك في ان الكلي المنطقي غير موجود في الخارج فان الكلية انما تعرض للمفهومات
العقلية في العقل ولذا كانت من المعقولات الثانية وكذا لا شك في ان
العقلي غير موجود فيه فان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وانما النزاع في ان
الطبيعي كالانسان من حيث هو انسان الذي يعرض له الكلية في العقل هل
هو موجود في الخارج بوجود افراده ام لا بل ليس الموجود فيه الا الافراد
والاول مذهب جمهور الحكماء والثاني مذهب بعض المتاخرين ومنهم

المص قال المحقق هو الثاني وذلك لانه لو وجد الكلي في الخارج في ضمن افراده لزم
اتصاف الشيء الواحد بالصفات المتضادة كالكلية والجزئية ووجود الشيء
الواحد في الامكنة المتعددة وح فمعنى وجود الطبيعي هو ان افراده موجودة فيه
تامل وتحقيق الحق في حواشي التجريد   فصل معرف الشيء ما يقال عليه لافادة
تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا يصح بالاعم والاخص والمساوي
معرفة والاخفى قوله معرف الشيء بعد الفراغ من ما يتركب منه المعرف المعرف
شيء في البحث عنه وقد علمت ان المقصود بالذات في هذا الفن هو البحث
عنه وعن الحجة وعرفه بانه ما يحمل على الشيء اي المعرف ليفيد تصور هذا الشيء
اما بكنهه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه ولهذا لم يجز ان يكون اعم لان الاعم
لا يفيد شيئا منهما كالحيوان في تعريف الانسان فان الحيوان ليس كنه الانسان
عن جميع ما عداه لان بعض الحيوان هو الفرس وكذا الحال في الاعم من وجه واما
الاخص اعني مطلقا فهو وان جاز ان يفيد تصوره تصورا اعم بالكنه او بوجه
يمتاز عما عداه كما اذا تصور الانسان بانه حيوان ناطق فقط فقد تصور
في ضمنه الحيوان باحد الوجهين لكن لما كان الاخص اقل وجودا في العقل
واخفى في نظره وشان المعرف ان يكون اعرف من المعرف لم يجز ان يكون اخص
ايضا وقد علم من تعريف المعرف بما يحمل على الشيء انه لا يجوز ان يكون مباينا
للمعرف فتعين ان يكون مساويا له صدقا ثم ينبغي ان يكون اعرف من المعرف
في نظر العقل لانه معلوم موصل الى تصور المجهول هو المعرف لا اخفى او مساويا
له في الخفاء والظهور   والتعريف بالفصل القريب حد وبالخاصة رسم فان
كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص قوله بالفصل القريب من حد التعريف
لا بد ان يشتمل على امر يخص المعرف ويساويه بناء على ما تبوع من اشتراط المساواة
فهذا الامر ان كان ذاتيا كان فصلا قريبا وان كان عرضيا كان خاصة
لا محالة فعلى الاول المعرف يسمى حدا وعلى الثاني يسمى رسما ثم كل منهما ان اشتمل
على الجنس القريب يسمى حدا تاما ورسما تاما وان لم يشتمل على الجنس القريب
سواء اشتمل على الجنس البعيد او كان هناك فصل قريب وحده او خاصة

وحدها

وحدها يسمى حدا ناقصا ورسما ناقصا هذا محصل كلامهم وفيه ابحاث كثيرة لا
يسعها المقام   ولم يعتبروا بالعرض العام وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم
كاللفظي وهو ما يقصد به تفسير مدلول اللفظ   قوله ولم يعتبروا بالعرض العام
قالوا الغرض من التعريف اما الاطلاع على كنه المعرف او امتيازه عن جميع ما عداه
والعرض العام لا يفيد شيئا منهما فلذا لم يعتبروه في مقام التعريف ولكن كان
غرضهم من ذلك انه لا يعتبر في مقام انفراده واما التعريف بمجموع امور كل واحد
منها عرض عام للمعرف لكن المجموع يخصه كتعريف الانسان بماش مستقيم القامة
وتعريف الخفاش بالطاير الولود فهو تعريف بخاصة مركبة معتبرة عندهم كما
صرح به بعض المتاخرين قوله وقد اجيز في الناقص اشارة الى ما اجازه المتقد مون
حيث حققوا انه يجوز التعريف بالذاتي الاعم كتعريف الانسان بالحيوان فيكون
حدا ناقصا او بالعرض الاعم كتعريفه بالماشي فيكون رسما ناقصا بل جوزوا
التعريف بالعرض الاخص ايضا كتعريف الحيوان بالضاحك لكن المص لم يقيد به
لزعمه تعريف بالاخفى وهو غير جائز اصلا قوله كاللفظي اي كما اجيز بالتعريف
اللفظي ان يكون اعم كقولهم سعدانة نبت قوله تفسير مدلول اللفظ اي تعيين
مسمى اللفظ من بين المعاني المخزونة في الخاطر فليس فيه تحصيل مجهول من معلوم
كما في المعرف الحقيقي فافهم   فصل القضية قول يحتمل الصدق والكذب
فان كان الحكم فيها بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة وسالبة
فيسمى المحكوم عليه موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد
استعير لها كلمة هو والا فشرطية ويسمى الجزء الاول مقدما والثاني تاليا
قوله فصل القضية قول القول في عرف هذا الفن هو ان يقال على المركب سواء
كان مركبا معقولا او ملفوظا فالتعريف يشمل القضية المعقولة والملفوظة
قوله الصدق الصدق هو المطابق للواقع والكذب هو اللامطابقة له وهذا
المعنى لا يتوقف معرفته على معرفة الخبر والقضية فلا دور قوله موضوعا لانه
وضع وعين ليحكم عليه قوله محمولا لانه ما حمل على الموضوع قوله والدال اي
اللفظ المذكور في القضية الملفوظة الذي يدل على النسبة الحكمية يسمى

رابطة تسمية للدال باسم المدلول فان الرابطة حقيقة هو النسبة الحكمية
وفي قوله او الدال على النسبة اشارة الى ان الرابطة اداة لدلالتها على النسبة
الحكمية التي هي معنى حرفي غير مستقل واعلم ان الرابطة قد تذكر في القضية وقد
تحذف والقضية على الاول تسمى ثلاثية وعلى الثاني ثنائية قوله وقد تستعير
لها هو اعلم ان الرابطة تنقسم الى زمانية تدل على اقتران النسبة الحكمية
باحد الازمنة الثلثة وغير زمانية بخلاف ذلك وذكر الفارابي ان كلمة
الفلسفة لما نقلت من اللغة اليونانية الى العربية وجد القوم ان الرابطة الزمانية
في لغة العرب هي الافعال الناقصة ولكن لم يجدوا في تلك اللغة رابطة غير
زمانية تقوم مقام است وهست معا في الفارسية واستين في اليونانية
واستعاد واللرابطة الغير الزمانية لفظة هو وهي ونحوهما مع كونهما
في الاصل اسماء لا ادوات فهذا ما اشار اليه المص بقوله وقد استعير لها
هو وقد تذكر للرابطة الغير الزمانية اسماء مشتقة من الافعال نحو كاين
وموجود في قولنا زيد كاين قائما او هو موجود شاعرا قوله والا فشرطية اي
وان لم يكن الحكم بثبوت شي لشي او نفيه عنه فالقضية شرطية سواء كان
الحكم بثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيه لذلك الثبوت او بالمنافاة بين
الشيئين او سلبها المنافاة فالاولى شرطية متصلة والثانية شرطية منفصلة
واعلم ان حصر القضية في الحملية والشرطية على ما قرره المص عقلي دائر بين النفي
والاثبات واما حصر الشرطية في المتصلة والمنفصلة فاستقرائي قوله مقدما
لتقدمه في الذكر قوله تاليا لتلوه الجزء الاول والموضوع ان كان شخصا
سميت القضية مخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية والا فان بين
كمية الافراد كلا او بعضا فمحصورة كلية او جزئية وما به البيان سورا والا
فمهملة وتلازم الجزئية قوله والموضوع هذا تقسيم القضية الحملية باعتبار
الموضوع ولذا لوحظ في تسمية الاقسام حال الموضوع فسمي ما موضوعه
شخصي شخصية وعلى هذا القياس وحاصل التقسيم ان الموضوع اما جزئي
حقيقي كقولنا هذا الانسان او كلي وعلى الثاني فاما ان يكون الحكم على نفس

حقيقة

حقيقة هذا الكلي فطبيعية او على افراده وعلى الثاني فاما ان يبين كمية
افراد المحكوم عليها بان يبين ان الحكم على كلها او بعضها اولا يبين ذلك
بل يهمل فالاول شخصية والثاني طبيعية والثالث محصورة والرابع مهملة
ثم المحصورة ان يبين فيها ان الحكم على كل افراد الموضوع فكلية وان بين
ان الحكم على بعض افراده فجزئية وكل منهما اما موجبة او سالبة ولابد في كل
من تلك المحصورات الاربع من امر يبين كمية افراد الموضوع يسمى ذلك بالسور
كما ان سور البلد محيط به كذلك هذا الامر محيط بما حكم عليه من افراد الموضوع
فسور الموجبة الكلية هو كل ولام الاستغراق وما يفيد معناهما من اي لغة
كانت وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وما يفيد مؤداهما وسور
السالبة الكلية لا شيء ولا واحد ونظايرهما وسور السالبة الجزئية
ليس بعض وبعض ليس وليس كل وما يساويها قوله وتلازم الجزئية اعلم
ان القضايا المعتبرة في العلوم هي المحصورات الاربع لا غير وذلك لان
المهملة والجزئية متلازمان اذ كلما صدق الحكم على كل افراد الموضوع في
الجملة صدق على بعض افراده وبالعكس فالمهملة مندرجة تحت الجزئية
والشخصية لا يبحث عنها بخصوصها فانها لا كمال في معرفة الجزئيات لتغيرها
وعدم ثباتها بل انما يبحث عنها في ضمن المحصورات التي يحكم فيها على الاشخاص
اجمالا والطبيعية لا يبحث عنها في العلوم اصلا فان الطبايع الكلية من حيث
نفس مفهومها كما هو موضوع الطبيعية لا من حيث تحققها في ضمن الاشخاص
غير موجودة في الخارج فلا كمال في معرفة احوالها فانحصر القضايا المعتبرة
في المحصورات الاربع ولابد في الموجبة من وجود الموضوع اما محققا
وهي الخارجية او مقدرا فالحقيقية او ذهنا فالذهنية قوله في الموجبة
اي في صدقها وذلك لان الحكم في الموجبة بثبوت شي لشي وثبوت شي
لشي فرع ثبوت المثبت له اعني الموضوع فانما يصدق هذا الحكم اذا كان
الموضوع متحققا موجودا اما في الخارج ان كان الحكم بثبوت المحمول له
هناك او في الذهن لذلك ثم القضايا الحملية المعتبرة باعتبار وجود

موضوعها ثلثة اقسام لان الحكم فيها اما على ثبوت الموضوع الموجود في الخارج
محققا نحو كل انسان حيوان بمعنى ان كل انسان موجود في الخارج حيوان في الخارج
واما على الموضوع الموجود في الخارج مقدرا نحو كل انسان حيوان بمعنى
ان كل ما لو وجد في الخارج كان انسانا فهو على تقدير وجوده حيوان وهذا
الوجود المقدر انما اعتبروه في الافراد الممكنة لا الممتنعة كافراد اللاشي
وشريك الباري واما على الموضوع في الذهن كقولك شريك الباري ممتنع
بمعنى ان كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل كشريك الباري فهو موصوف
في الذهن بالامتناع وهذا انما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها افراد
ممكنة التحقيق اصلا في الخارج وقد يجعل حرف السلب جزءا من جزء
فتسمى معدولة وقد تصرح بكيفية النسبة فموجهة وما بالبيان فمجهة
قوله حرف السلب كلا وليس وغيرهما مما يشاركهما في معنى السلب قوله من
جزء اي من الموضوع فقط او من المحمول فقط او من كليهما فالقضية على الاول
تسمى معدولة الموضوع وعلى الثاني معدولة المحمول وعلى الثالث
معدولة الطرفين قوله معدولة لان حرف السلب موضوع لسلب
النسبة فاذا استعمل في هذا المعنى كان معدولا عن معناه الاصلي
فسميت القضية التي هي هذا الحرف جزء من جزئها معدولة تسمية
للكل باسم الجزء والقضية لا يكون حرف السلب جزءا لشيء من طرفيها تسمى
محصلة قوله بكيفية النسبة الخ فنسبة المحمول الى الموضوع سواء كانت
ايجابية او سلبية يكون لا محالة بكيفية في نفس الامر والواقع بكيفية
مثل الضرورة والدوام او الامكان او الامتناع وغير ذلك فتلك الكيفية
الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية ثم قد يصرح في القضية بان تلك
النسبة مكيفة في نفس الامر بكيفية كذا فالقضية ح تسمى موجهة وقد
لا يصرح بذلك فتسمى القضية مطلقة واللفظ الدال عليها في القضية
الملفوظة والصورة العقلية الدالة عليها في القضية المعقولة تسمى
جهة القضية فان طابقت الجهة المادة صدقت القضية كقولنا

الانسان

الانسان حيوان بالضرورة والا كذبت كقولنا كل انسان حجر بالضرورة
فان كان الحكم بضرورة النسبة ما دام ذات الموضوع فضرورية او ما دام
وصف فمشروطة عامة او في وقت معين فوقتية مطلقة او في وقت غير
معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها ما دام الذات فدائمة او ما دام الوصف
فعرفية عامة او بفعليتها فالمطلقة العامة او بعدم ضرورة خلافها
فالممكنة العامة فهذه بسايط قوله فان كان الحكم بضرورة النسبة الخ
اي قد يكون الحكم في القضية الموجهة بان النسبة الثبوتية او السلبية
ضرورية اي ممتنعة الانفكاك عن الموضوع على احد اربعة اوجه الاول
انها ضرورية ما دام ذات الموضوع موجودة نحو كل انسان حيوان بالضرورة
ولا شيء من الانسان بحجر بالضرورة فتسمى القضية ح ضرورية مطلقة
لاشتمالها على الضرورة وعدم تقييد الضرورة بالوصف او الوقت الثاني
انها ما دام الوصف العنواني ثابتا لذات الموضوع نحو كل كاتب متحرك الاصابع
بالضرورة ما دام كاتبا ولا شيء من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة ما دام
كاتبا فتسمى ح مشروطة عامة لاشتراط الضرورة بالوصف العنواني وكون
هذه القضية اعم من المشروطة الخاصة كما سيجيء الثالث انها ضرورية في وقت
معين نحو كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس
ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع فتسمى ح وقتية مطلقة
لتقييد الضرورة بالوقت وعدم تقييد الضرورة باللادوام الرابع انها
ضرورية في وقت من الاوقات كقولنا كل انسان متنفس بالضرورة
وقتا ما ولا شيء من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما فتسمى ح منتشرة
مطلقة لكون وقت الضرورة فيها منتشرا اي غير معين وعدم تقييد
القضية باللادوام قوله فدائمة مطلقة الفرق بين الضرورة والدوام
ان الضرورة هي استحالة انفكاك شيء عن شيء والدوام عدم انفكاكه
عنه وان لم يكن مستحيلا كدوام الحركة للفلك ثم الدوام اعني عدم انفكاك
النسبة الايجابية او السلبية عن الموضوع اما ذاتي او وصفي فان كان

الحكم في الموجبة بالدوام الذاتي اي بعدم انفكاك النسبة عن الموضوع
ما دام ذات الموضوع موجودة سميت القضية دايمة لاشتمالها على
الدوام ومطلقة لعدم تقييد الدوام بالوصف العنواني فان كان الحكم
بالدوام الوصفي اي بعدم انفكاك النسبة عن ذات الموضوع ما دام
الوصف العنواني ثابتا لتلك النسبة سميت عرفية لان اهل العرف يفهمون
هذا المعنى من القضية السالبة بل من الموجبة ايضا عند الاطلاق فاذا قيل
كل كاتب متحرك الاصابع فهموا ان هذا الحكم ثابت ما دام كاتبا وتسمى عامة
لكونها اعم من العرفية الخاصة التي سيجيء ذكرها قوله او بفعليتها اي بتحقق
النسبة قوله فمطلقة عامة وهي التي حكم فيها بكون النسبة متحققة بالفعل
اي في احد الازمنة وتسميتها بالمطلقة لان هذا هو المفهوم من القضية
عند اطلاقها وعدم تقييدها بضرورة او دوام وغير ذلك من الجهات وبالعامة
لكونها اعم من الوجودية اللادايمة واللاضرورة على ما يجيء قوله او بعدم
ضرورة الخ اذا حكم بالقضية بان خلاف النسبة المذكورة فيها ليس ضروريا
نحو قولنا زيد كاتب بالامكان العام يعني ان الكتابة غير مستحيلة له حتى
ان سلبها عنه ليس ضروريا سميت القضية ح ممكنة لاشتمالها على الامكان
وهو سلب الضرورة وعامة لكونها اعم من الممكنة الخاصة قوله فهذه
بسايط اي القضايا الثمانية المذكورة من جملة الموجهات بسايط اعلم
ان القضايا الموجهة اما بسيطة وهو ما يكون حقيقتها اما ايجابا
فقط او سلبا فقط كما مر في الموجهات الثمانية واما مركبة وهي التي
يكون حقيقتها من ايجاب وسلب بشرط ان لا يكون الجزء الثاني مذكورا
بعبارة مستقلة سواء كان في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان ضاحك
بالفعل لا دايما فقولنا لا دايما اشارة الى حكم سلبي اي لا شيء من الانسان
بضاحك بالفعل او لم يكن في اللفظ تركيب كقولنا كل انسان كاتب بالامكان
الخاص فانه في المعنى قضيتان ممكنتان عامتان اي كل انسان كاتب
بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام والعبرة

في الايجاب والسلب ح بالجزء الاول الذي هو اصل القضية واعلم ايضا ان
القضية المركبة انما تحصل بتقييد قضية بسيطة بقيد مثل اللاضرورة واللا
دوام وقد يقيد العامتان او الوقتيتان المطلقتان باللادوام
الذاتي فيسمى المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد
تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية فيسمى الوجودية اللاضرورية
او باللادوام الذاتي ويسمى الوجودية اللادايمة وقد يقيد الممكنة العامة
بلاضرورية الجانب الموافق ايضا فيسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات
لان اللادوام اشارة الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي
الكيفية موافقتي الكمية بما قيدتا بهما قوله العامتان المشروطة العامة
والعرفية الخاصة قوله والوقتيتان هي الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
قوله باللادوام الذاتي ومعنى اللادوام الذاتي ان هذه النسبة المذكورة في
القضية ليست دايمة ما دامت ذات الموضوع موجودة فيكون نقيضها واقعة
البتة في زمان من الازمنة فيكون اشارة الى قضية مطلقة عامة مخالفة
للاصل في الكيف فافهم قوله المشروطة الخاصة وهي المشروطة العامة المقيدة
باللادوام الذاتي نحو كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة ما دام كاتبا
لا دايما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل قوله والعرفية الخاصة
هي العرفية العامة المقيدة باللادوام الذاتي كقولنا بالدوام لا شيء من
الكاتب بساكن الاصابع ما دام كاتبا لا دايما اي كل كاتب ساكن الاصابع
بالفعل قوله والوقتية والمنتشرة لما قيدت الوقتية المطلقة والمنتشرة باللا
دوام الذاتي حذف من اسميتهما لفظة الاطلاق فسميت الاولى وقتية والثانية
منتشرة فالوقتية هي الوقتية المطلقة مقيدة باللادوام الذاتي نحو القمر
منخسف بالضرورة وقت الحيلولة لا دايما اي لا شيء من القمر بمنخسف بالفعل
والمنتشرة هي المنتشرة المطلقة مقيدة باللادوام الذاتي نحو قولنا لا شيء
من الانسان بمتنفس بالضرورة وقتا ما لا دايما اي كل انسان متنفس بالفعل
قوله وقد تقيد المطلقة العامة باللاضرورة الذاتية معنى اللاضرورة

الذاتية ان هذه النسبة المذكورة في القضية ليست ضرورية مادام ذات
الموضوع موجودة فيكون هذا حكما بامكان نقيضها لان الامكان هو سلب
ضرورة الطرف المقابل كما مر فيكون مفاد اللاضرورة الذاتية ممكنة عامة
مخالفة للاصل في الكيف قوله الوجودية اللاضرورية لان المطلقة العامة
هي المطلقة العامة هو فعلية النسبة ووجودها في وقت من الاوقات
ولاشتمالها على اللاضرورة فالوجودية اللاضرورية هي المطلقة العامة
المقيدة باللاضرورة الذاتية نحو كل انسان متنفس بالفعل لا بالضرورة
اي لا شيء من الانسان بمتنفس بالامكان العام فهي مركبة من مطلقة عامة وممكنة
عامة احدهما موجبة والاخرى سالبة قوله وباللادوام الذاتي انما قيد
الدوام بالذاتي لان تقييد العامتين باللادوام الوصفي غير صحيح ضرورة
تنافي اللادوام بحسب الوصف مع الدوام نعم يمكن تقييد الوقتيتين المطلقتين
باللادوام الوصفي ايضا لكن هذا التركيب غير معتبر عندهم واعلم انه كما يصح
تقييد هذه القضايا الاربع باللادوام الذاتي كذلك يصح تقييدها باللا
ضرورة الذاتية وكذلك يصح تقييد ما سوى المشروطة العامة من تلك الجملة
باللاضرورة الوصفية فالاحتمالات الحاصلة من ملاحظة كل من تلك القضايا
الاربع مع كل من تلك القيود الاربعة ستة عشر ثلثة منها غير صحيحة وثلثة منها
صحيحة معتبرة والسبعة الباقية صحيحة غير معتبرة واعلم ايضا انه كما يمكن
تقييد المطلقة العامة باللادوام واللاضرورة الذاتيين كذلك يمكن
تقييدها باللادوام واللاضرورة الوصفيين وهذان ايضا من الاحتمالات
الصحيحة الغير المعتبرة وكما يصح تقييد الممكنة العامة باللاضرورة الذاتية
يصح تقييدها باللاضرورة الوصفية وكذا باللادوام الذاتي والوصفي
لكن هذه الاحتمالات الثلثة ايضا غير معتبرة عندهم وينبغي ان يعلم
انه التركيب لا ينحصر فيما اشرنا اليه بل سيجيء الاشارة الى بعض اخر ويمكن
تركيبات كثيرة اخر لم يتعرضوا لها لكن اللبيب بعد التنبيه لما ذكره وتمكنه
من استخراج اي قدر شاء قوله الوجودية اللادائمة هي المطلقة العامة مقيدة

باللا

باللادوام الذاتي نحو لا شيء من الانسان بمتنفس بالفعل لا دائما اي كل انسان متنفس
بالفعل فهي مركبة من مطلقتين عامتين احدهما موجبة والاخرى سالبة قوله
ايضا اي كما انه حكم في الممكنة العامة بلا ضرورة الجانب المخالف فقد حكم
بلا ضرورة الجانب الموافق ايضا فتصير القضية مركبة من ممكنتين عامتين
ضرورة ان سلب الضرورة من الجانب المخالف نفي امكان الطرف الموافق وامكان
الطرف المقابل فيكون الحكم في القضية بامكان الطرف الموافق وامكان
الطرف المقابل نحو كل انسان كاتب بالامكان الخاص فان معناه كل انسان
كاتب بالامكان العام ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان العام
قوله وهذه مركبات اي هذه القضايا السبع المذكورة وهي المشروطة
الخاصة والوقتية والمنتشرة والوجودية اللاضرورية والوجودية
اللادائمة والممكنة الخاصة قوله مخالفتي الكيفية اي في الايجاب والسلب
وقد مر بيان ذلك في بيان معنى اللادوام او اللاضرورة واما الموافقة
في الكمية فلان الموضوع في القضية المركبة امر واحد قد حكم عليه بحكمين
مختلفين بالايجاب والسلب فان كان الحكم في الجزء الاول على كل الافراد
كان في الجزء الثاني ايضا على كلها وان كان على البعض في الاول فكذا
في الثاني قوله لما قيد بهما اي للقضية التي قيدت بهما اي باللادوام واللا
ضرورة يعني لا اصل القضية الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت
نسبة على تقدير اخرى او بنفيه لزوما ان كان ذلك لعلاقة والا فاتفاقية
ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي نسبتين او بلا تنافيهما صدقا وكذبا وهي
حقيقية او صدقا فقط فمانعة الجمع او كذبا فقط فمانعة الخلو وكل منهما
عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئين والا فاتفاقية قوله على تقدير
اخرى سواء كانت النسبتان ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فقولنا
كلما لم يكن زيد حيوانا لم يكن انسانا متصلة موجبة فالمتصلة الموجبة ما حكم
فيها باتصال نسبتين والسالبة ما حكم فيها بسلب اتصالهما نحو ليس البتة
كلما كانت الشمس طالعة كان الليل موجودا وكذلك اللزومية الموجبة

ما حكم فيها بان الاتصال لعلاقة والسالبة ما حكم فيها بان ليس هناك
اتصال لعلاقة سواء لم يكن هناك اتصال او كان ولكن لا لعلاقة واما
الاتفاقية فهي ما حكم فيها بمجرد الاتصال او نفيه من غير ان يكون ذلك
مستندا الى علاقة نحو كلما كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وليس كلما
كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا قوله لعلاقة وهي امر بسببه يصحب
المقدم التالي كعلية طلوع الشمس لوجود النهار كقولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود قوله بتنافي النسبتين سواء كانت النسبتان
ثبوتيتين او سلبيتين او مختلفتين فان كان الحكم بتنافيهما فهي منفصلة
موجبة وان كان بسلب تنافيهما فهي منفصلة سالبة قوله وهي الحقيقة
والمنفصلة الحقيقية ما حكم فيها بتنافي النسبتين في الصدق والكذب
كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون هذا العدد فردا
او حكم فيها بسلب تنافي النسبتين في الصدق والكذب كقولنا ليس البتة
اما ان يكون هذا العدد زوجا او منقسما بمتساويين والمنفصلة مانعة
الجمع ما حكم فيها بتنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق فقط نحو هذا الشيء
اما ان يكون شجرا واما ان يكون حجرا والمنفصلة المانعة الخلو ما حكم فيها
بتنافي نسبتين او لا تنافيهما في الكذب فقط نحو اما ان يكون زيد في البحر
واما ان يغرق قوله او صدقا فقط اي لا في الكذب او مع قطع النظر عن الكذب
حتى جاز ان يجتمع النسبتان في الكذب وان لا يجتمعان ويقال للمعنى
الاول مانعة الجمع بالمعنى الاخص والثاني مانعة الجمع بالمعنى الاعم قوله
او كذبا فقط اي لا في الصدق او مع قطع النظر عن الصدق والاول مانعة
الخلو بالمعنى الاخص والثاني بالمعنى الاعم قوله لذاتي الجزئين اي ان كانت
المنافاة بين الطرفين اي المقدم والتالي منافاة ناشية عن ذاتيهما
في اي مادة تحققت كالمنافاة بين الزوجية والفردية لا في خصوص
المادة كالمنافاة بين السواد والكتابة في انسان يكون اسود وغير كاتب
او يكون كاتبا وغير اسود فالمنافاة بين طرفي هذه المنفصلة واقعة

لالذا

لا لذاتيهما بل بحسب خصوص المادة اذ قد يجتمع السواد والكتابة في الصدق
او في الكذب في مادة اخرى فهذه المنفصلة حقيقية اتفاقية ثم الحكم
في الشرطية ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها فجزئية او معينا
فشخصية والا فمهملة قوله ثم الحكم الخ كما ان الحملية تنقسم الى محصورة ومهملة
وشخصية وطبيعية كذلك الشرطية ايضا سواء كانت متصلة او منفصلة
تنقسم الى المحصورة الكلية والجزئية والمهملة والشخصية ولا تعقل الطبيعية
ههنا قوله تقادير المقدم كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قوله
فكلية وسورها في المتصلة الموجبة كلما ومهما ومتى وما في معناها وفي المنفصلة
دائما وابدا ونحوهما هذا في الموجبة واما السالبة مطلقا فسورها ليس
البتة قوله او بعضها مطلقا اي بعضا غير معين كقولنا قد يكون اذا كان
الشيء حيوانا كان انسانا قوله فجزئية وسورها في الموجبة متصلة كانت
او منفصلة قد يكون وفي السالبة كذلك قد لا يكون قوله فشخصية
كقولك ان جئتني اليوم اكرمتك قوله والا اي وان لم يكن الحكم على جميع
تقادير المقدم ولا على بعضه بان يسكت عن بيان الكلية والبعضية مطلقا
قوله فمهملة نحو اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا وطرفا الشرطية في
الاصل قضيتان حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان
الا انهما خرجتا بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام قوله في
الاصل اي قبل دخول اداة الاتصال والانفصال عليهما قوله حمليتان
كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فان طرفيها وهما الشمس
طالعة والنهار موجود قضيتان حمليتان قوله او متصلتان كقولنا
كلما كان الشمس طالعة فالنهار موجود فكلما لم يكن النهار موجودا
لم يكن الشمس طالعة فان طرفيها وهما قولنا كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وقولنا كلما لم يكن النهار موجودا فالشمس طالعة
قضيتان متصلتان قوله او منفصلتان كقولنا كلما كان دائما اما ان
يكون العدد زوجا او فردا دائما اما ان يكون العدد منقسما بمتساويين

او غير منقسم بهما قوله او مختلفتان بان يكون احد الطرفين حملية والاخرى
متصلة او احدهما حملية والاخرى منفصلة او احدهما متصلة والاخرى
منفصلة فالاقسام ستة وعليك باستخراج ما تركنا من الامثلة قوله عن
التمام اي عن يصح السكوت عليهما ويحتملا الصدق والكذب مثلا قولنا
الشمس طالعة مركب تام خبري يحتمل الصدق والكذب ولا نعني بالقضية
الا هذا فاذا ادخلت عليه اداة الاتصال مثلا قلت ان كانت الشمس
طالعة لم يصح ان يسكت عليه ولم يحتمل الصدق والكذب فاحتجت
الى ان تضم اليه قولك فالنهار موجود   فصل التناقض اختلاف قضيتين
بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد فيه من الاختلاف
في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها قوله اختلاف القضيتين
قيد بالقضيتين اما لان التناقض لا يكون بين المفردات على ما قيل واما لان
الكلام في تناقض القضايا قوله بحيث يلزم الخ خرج بهذا القيد الاختلاف
الواقع بين الموجبة والسالبة الجزئيتين فانهما قد يصدقان في نحو بعض
الحيوان انسان وبعضه ليس بانسان فلم يتحقق التناقض بين الجزئيتين
قوله وبالعكس اي ويلزم من كذب كل من القضيتين صدق الاخرى وخرج
بهذا الاختلاف الموجبة والسالبة الكليتين فانهما قد يكذبان معا نحو لا شيء
من الحيوان بانسان وكل حيوان انسان فلا يتحقق التناقض بين الكليتين
ايضا قد علم ان القضيتين لو كانتا محصورتين يجب اختلافهما في الكم كما سيصرح
المص به قوله ولا بد من الاختلاف اي يشترط في التناقض ان يكون احد
القضيتين موجبة والاخرى سالبة بالضرورة لان الموجبتين وكذا السالبتين
قد يجتمعان في الصدق والكذب ثم ان كانت القضيتين محصورتين
يجب اختلافهما في الكم ايضا كما مر ثم ان كانتا موجهتين يجب اختلافهما في
الجهة فان الضروريتين قد يكذبان معا كقولنا كل انسان كاتب
بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة والممكنتان قد يصدقان
معا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب

بالامكان

بالامكان قوله والاتحاد فيما عداها اي ويشترط في التناقض اتحاد
القضيتين فيما عدا الامور الثلثة المذكورة اعني الكم والكيف والجهة
وقد ضبطوا هذا الاتحاد في امور ثمانية قال قائلهم در تناقض هشت وحدة
شرط دان وحدة موضوع ومحمول ومكان وحدة شرط واضافة جزء كل
قوة فعلست در اخر زمان   والنقيض للضرورية المطلقة الممكنة العامة
وللمشروطة العامة الحينية الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة وللمركبة
المفهوم المردد بين نقيضي الجزئين لكن في الجزئية بالنسبة الى كل فرد
قوله والنقيض للضرورية المطلقة الخ اعلم ان نقيض كل شيء رفعه فنقيض
القضية التي حكم فيها بضرورة الايجاب او السلب هو نفي قضية حكم فيها
بسلب ذلك الضرورة وسلب كل ضرورة هو عين امكان الطرف المقابل
فنقيض ضرورة الايجاب امكان السلب ونقيض ضرورة السلب امكان
الايجاب ونقيض الدوام هو سلب الدوام وقد عرفت انه يلزم فعلية الطرف
المقابل فيرفع دوام الايجاب يلزم فعلية السلب وسلب دوام السلب يلزمه
فعلية الايجاب فالممكنة العامة نقيض صريح للضرورية المطلقة والمطلقة
العامة لازم لنقيض الدائمة المطلقة ولما لم يكن لنقيضها الصريح وهو اللا
دوام مفهوم محصل معتبر من القضايا المتعارفة قالوا النقيض للدائمة
هو المطلقة العامة ثم اعلم ان نسبة الحينية الممكنة كنسبة الممكنة العامة
الى الضرورية فان الحينية الممكنة هي التي حكم فيها بسلب الضرورة الوصفية
اي الضرورة ما دام الوصف عن الجانب المخالف فيكون نقيضا صريحا لما حكم
فيه بضرورة الجانب المخالف بحسب الوصف فقولنا بالضرورة كل كاتب
متحرك الاصابع ما دام كاتبا نقيضه ليس بعض الكاتب بمتحرك الاصابع حين
هو كاتب بالامكان ونسبة الحينية المطلقة وهي قضية حكم فيها بفعلية
النسبة حين اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني الى العرفية العامة
كنسبة المطلقة العامة الى الدائمة وذلك لان الحكم في العرفية بدوام النسبة
ما دام ذات الموضوع متصفة بالوصف العنواني فنقيضها الصريح هو سلب

ذكر الدوام ويلزمه وقوع الطرف المقابل في اوقات الوصف العنواني وهذا
معنى الحينية المطلقة المخالفة لحينية العرفية في الكيف فنقيض قولنا بالدوام
كل كاتب متحرك الاصابع مادام كاتبا قولنا ليس بعض الكاتب متحرك الاصابع
حين هو كاتب بالفعل والمص لم يتعرض لبيان نقيض الوقتية والمنتشرة المطلقتين
من البسايط اذ لا يتعلق بذلك غرض فيما سياتي من مباحث العكوس والاقيسة
بخلاف باقي البسايط فتامل قوله والمركبة قد علمت ان نقيض كل شيء رفعه
فاعلم ان رفع المركب انما يكون برفع احد جزئيه لا على التعيين بل على سبيل
منع الخلو اذ لا يجوز ان يكون برفع كلا جزئيه فنقيض القضية المركبة
نقيض احد جزئيه على سبيل منع الخلو فنقيض قولنا كل كاتب متحرك الاصابع
بالضرورة مادام كاتبا لا دائما اي لا شيء من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل
قضية منفصلة مانعة الخلو وهي اما بعض الكاتب ليس بمتحرك الاصابع بالامكان
حين هو كاتب واما بعض الكاتب متحرك الاصابع دائما وانت بعد اطلاعك على
حقايق المركبات ونقايض البسايط متمكن عن استخراج التفاصيل قوله لكن
في الجزئية بالنسبة الى كل فرد فرد يعني لا يكفي في اخذ نقيض المركبة الجزئية
الترديد بين نقيض جزئيها وهما الكليتان اذ قد يكذب المركبة كقولنا بعض
الحيوان انسان بالفعل لا دائما ويكذب كلا نقيضي جزئيها ايضا وهما
قولنا لا شيء من الحيوان بانسان دائما وقولنا كل حيوان انسان دائما وح
فطريق اخذ نقيض المركبة الجزئية ان توضع افراد الموضوع كلها ضرورة
ان نقيض الجزئية هي الكلية ثم تردد بين نقيضي الجزئيتين بالنسبة
الى كل واحد من تلك الافراد ويقال في المثال المذكور كل حيوان اما انسان
دائما او ليس بانسان دائما وح فيصدق النقيض وهو قضية حملية
مترددة المحمول فقوله الى كل فرد اي افراد الموضوع   فصل العكس
المستوي تبديل طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف والموجبة الكلية انما
تنعكس جزئية لجواز عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس
سالبة كلية والا لزم سلب الشيء عن نفسه والسالبة الجزئية لا تنعكس

اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم قوله طرفي القضية سواء كان الطرفان
هما الموضوع والمحمول او المقدم والتالي واعلم ان العكس كما يطلق على المعنى
المصدري المذكور كذلك يطلق على القضية الحاصلة من التبديل وذلك
الاطلاق مجازي من قبيل اطلاق اللفظ على الملفوظ والخلق على المخلوق قوله
مع بقاء الصدق بمعنى ان الاصل لو فرض صدقه لزم من صدقه صدق العكس لا انه
يجب صدقهما في الواقع قوله والكيف يعني ان كان الاصل موجبة كان العكس
موجبة وان كان سالبة كان سالبة قوله انما تنعكس جزئية يعني ان الموجبة
سواء كانت كلية نحو كل انسان حيوان او جزئية نحو بعض الانسان حيوان انما
تنعكس الى الموجبة الجزئية لا الى الموجبة الكلية اما صدق الموجبة الجزئية
فظ ضرورة انه اذا صدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع كلا او بعضا
تصادف المحمول والموضوع في هذا الفرد فيصدق المحمول على افراد الموضوع في الجملة
واما عدم صدق الكلية فلان المحمول في القضية الموجبة قد يكون اعم من
الموضوع فلو عكست القضية صار الموضوع اعم ويستحيل صدق الاخص كليا
على الاعم فالعكس اللازم الصدق في جميع المواد هو الموجبة الجزئية هذا هو
البيان في الحمليات وقس عليه الحال في الشرطيات فقوله لجواز عموم الخ بيان
للجزء السلبي من الحصر المذكور واما الايجاب فبين كما مر قوله والا لزم سلب
الشيء عن نفسه تقديره كلما صدق قولنا لا شيء من الانسان بحجر صدق
لا شيء من الحجر بانسان والا صدق نقيضه وهو بعض الحجر انسان فنضمه
مع الاصل فنقول بعض الحجر انسان ولا شيء من الانسان بحجر ينتج بعض الحجر
ليس بحجر وهو سلب الشيء عن نفسه فهذا المحال منشاه هو نقيض العكس
لان الاصل صادق والهيئة منتجة فيكون نقيض العكس باطلا فيكون العكس
حقا وهو المط قوله عموم الموضوع وح يصح سلب الاخص عن بعض الاعم
لكن لا يصح سلب الاعم عن بعض الاخص مثلا يصدق بعض الحيوان ليس
بانسان ولا يصدق بعض الانسان ليس بحيوان قوله او المقدم مثلا
يصدق قد لا يكون اذا كان الشيء حيوانا كان انسانا ولا يصدق قد

لا يكون اذا كان الشيء انسانا كان حيوانا   واما بحسب الجهة فمن الموجبات
تنعكس الدائمتان والعامتان حينية مطلقة والخاصتان حينية لا
دائمة والوقتيتان والوجوديتان والمطلقة العامة مطلقة عامة
ولا عكس للممكنتين قوله واما بحسب الجهة يعني انما ذكرنا هو بيان انعكاس
القضايا بحسب الكم والكيف واما بحسب الجهة الى اخره والدائمتان اي الضرورية
والدائمة مثلا كلما صدق قولنا بالضرورة او دائما كل انسان حيوان صدق
قولنا بعض الحيوان انسان حين هو حيوان والا يصدق نقيضه وهو دائما لا شيء
من الحيوان بانسان ما دام حيوانا فهو مع الاصل ينتج لا شيء من الانسان بانسان
بالضرورة او دائما هف قوله والعامتان اي المشروطة العامة والعرفية العامة
مثلا كلما صدق بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا
صدق بعض متحرك الاصابع كاتب بالفعل حين هو متحرك الاصابع والا فيصدق
نقيضه وهو دائما لا شيء من متحرك الاصابع كاتبا ما دام متحرك الاصابع وهو
مع الاصل ينتج قولنا بالضرورة او بالدوام لا شيء من الكاتب بكاتب
ما دام كاتبا هف قوله والخاصتان اي المشروطة الخاصة والعرفية الخاصة ينعكسان
الى حينية مطلقة مقيدة باللادوام واما انعكاسها الى الحينية المطلقة فلانه
كلما صدقت الخاصتان صدقت العامتان وقد مر انه كلما صدقت العامتان
صدق في عكسها الحينية المطلقة واما اللادوام فبيان صدقه انه لو لم
يصدق لصدق نقيضه ويضم هذا النقيض الى الجزء الاول الاصل ينتج
نتيجة ويضم الى الجزء الثاني من الاصل فينتج ما ينافي تلك النتيجة مثلا كلما
صدق قولنا بالضرورة او بالدوام كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا
لا دائما صدق في العكس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل حين هو متحرك
الاصابع لا دائما اما صدق الاول فقد ظهر مما سبق واما صدق الجزء الثاني
اي اللادوام ومعناه ليس بعض متحرك الاصابع كاتبا بالفعل فلانه
لو لم يصدق لصدق نقيضه وهو قولنا كل متحرك الاصابع كاتب دائما
فنضمه مع الجزء الاول من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما وكل

كاتب

كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ينتج كل متحرك الاصابع دائما ثم نضمه الى الجزء
الجزء الثاني من الاصل ونقول كل متحرك الاصابع كاتب دائما ولا شيء من
الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل ينتج لا شيء من متحرك الاصابع بمتحرك الاصابع
وهذا ينافي النتيجة السابقة فيلزم من صدق نقيض اللادوام العكس
اجتماع المتنافيين فيكون باطلا فيكون اللادوام حقا وهو المطلوب قوله
والمطلقة العامة مطلقة عامة اي هذه القضايا الخمس تنعكس كل واحدة
منها الى مطلقة عامة مثلا لو صدق كل ج ب باحد الجهات الخمس لصدق بعض
ب ج بالفعل والا لصدق نقيضه وهو لا شيء من ب ج دائما وهو مع الاصل
ينتج لا شيء من ج ج هف قوله ولا عكس للممكنتين اعلم ان صدق وصف الموضوع
على ذاته في القضايا المعتبرة في العلوم بالامكان عند الفارابي وبالفعل
عند الشيخ فمعنى كل ج ب بالامكان على راي الفارابي هو ان كل ما صدق
عليه ج بالامكان صدق عليه ب بالامكان ويلزمه العكس هو ان بعض
ما صدق عليه ب بالامكان صدق عليه ج بالامكان وعلى راي الشيخ معنى
كل ج ب بالامكان هو ان كل ما صدق عليه ج بالفعل صدق عليه ب
بالامكان ويكون عكسه على اسلوب الشيخ هو ان بعض ما صدق عليه ب
بالفعل صدق عليه ج بالامكان ولا شك انه لا يلزم من صدق الاصل
صدق العكس مثلا اذا فرض ان مركوب زيد بالفعل منحصر في الفرس صدق
كل حمار بالفعل مركوب زيد بالامكان ولم يصدق عكسه وهو ان بعض
مركوب زيد بالفعل حمار بالامكان فالمصنف لما اختار مذهب الشيخ اذ هو
المتبادر في العرف واللغة حكم بانه لا عكس للممكنتين   ومن السوالب
تنعكس الدائمتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لا دائمة
في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال ولا عكس
للبواقي بالنقض قوله تنعكس الدائمتان دائمة اي الضرورية المطلقة
والدائمة المطلقة تنعكسان دائمة مطلقة مثلا اذا صدق قولنا لا شيء
من الانسان بحجر بالضرورة او بالدوام صدق لا شيء من الحجر بانسان دائما

والا فبعض الحيوان انسان بالفعل وهو مع الاصل ينتج بعض الحجر ليس بحجر دائما هف
وقوله والخاصتان عرفية عامة مثلا اذا صدق بالضرورة او بالدوام لا شيء
من ساكن الاصابع بكاتب مادام ساكن الاصابع والا فيصدق نقيضه
وهو قولنا بعض ساكن الاصابع كاتب حين هو ساكن الاصابع هف قوله
والخاصتان عرفية اه اى ينعكسان عرفية عامة سالبة كلية مقيدة باللادوام
في البعض وهو اشارة الى مطلقة عامة موجبة جزئية فنقول اذا صدق
لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا لا دائما صدق لا شيء من
الساكن بكاتب مادام ساكنا لا دائما في البعض اى الساكن الاصابع كاتب
بالفعل اما الجزء الاول فقد مر بيانه واما الجزء الثاني فلانه لولاه لصدق
لا شيء من الساكن بكاتب دائما وهذا مع الدوام الاصل وهو ان كل كاتب
ساكن الاصابع بالفعل ينتج لا شيء من الكاتب بكاتب دائما وانما لم يلزم
اللادوام في الكل لانه قد يكذب في مثالنا هذا كل ساكن كاتب بالفعل
لصدق بعض الساكن ليس بكاتب دائما كالارض قال المصنف في فك
ان لادوام السالبة موجبة وهي لا تنعكس الا جزئية وفيه تامل اذ ليس
انعكاس المجموع الى المجموع منوطا بانعكاس الاجزاء الى الاجزاء يشهد بذلك
ملاحظة انعكاس الموجبات الموجبة على ما مر فان الخاصتين الموجبتين
ينعكسان الى الحينية اللادائمة مع ان الجزء منهما وهو المطلقة العامة
السالبة لا عكس لها فتدبر قوله ينتج المحال اما ان يكون ناشيا عن
الاصل او عن نقيض العكس او عن هيئة تاليفهما لكن الاول مفروض
الصدق والثالث وهو الشكل الاول المعلوم صحته فتعين الثاني
فيكون النقيض باطلا فيكون العكس حقا قوله ولا عكس للبواقي اى
السوالب الباقية وهي تسعة الوقتية المطلقة والمنتشرة المطلقة
والمطلقة العامة والممكنة العامة من البسائط والوقتيتان والوجوديتان
والممكنة الخاصة من المركبات قوله بالنقض اى بدليل التخلف في مادة
بمعنى انه يصدق الاصل في مادة بدون العكس فيعلم بذلك ان العكس

غير لازم لهذا الاصل وبيان التخلف في تلك القضايا ان اخصها وهي
الوقتية قد تصدق بدون العكس فانه يصدق لا شيء من القمر
بمنخسف وقت التربيع لا دائما مع بعض المنخسف ليس بقمر بالامكان العام
لصدق نقيضه وهو كل منخسف قمر بالضرورة واذا تحقق التخلف
وعدم الانعكاس في الاخص تحقق في الاعم اذ العكس لازم للقضية
فلو انعكس الاعم كان العكس لازما للاعم والاعم لازم للاخص ولازم
اللازم لازم فيكون العكس لازما للاخص ايضا وقد بينا عدم انعكاسه
هف وانما اخترنا في العكس الجزئية لانها اعم من الكلية والممكنة العامة
لانها اعم من سائر الموجهات واذا لم يصدق الاعم لم يصدق الاخص
بطريق الاولى بخلاف العكس   فصل عكس النقيض تبديل نقيضي
الطرفين مع بقاء الصدق والكيف او جعل نقيض او لا مع مخالفة الكيف
وحكم الموجبات ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس والبيان
البيان والنقض النقض وقد بين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية
ههنا ومن السالبة الجزئية ثمة الى العرفية الخاصة قوله تبديل نقيضي
الطرفين اى جعل نقيض الجزء الاول من الاصل جزءا ثانيا من العكس ونقيض
الجزء الثاني جزءا اولا مع بقاء الصدق اى ان كان الاصل صادقا كان
العكس صادقا ومع بقاء الكيف اى ان كان الاصل موجبا كان العكس موجبا
وان كان سلبا كان سلبا مثلا قولنا ج ب تنعكس بعكس النقيض الى
قولنا كل ما ليس ب ليس ج وهذه طريقة القدماء واما المتاخرون
فقالوا عكس النقيض هو جعل نقيض الثاني اولا وعين الجزء الاول
ثانيا مع مخالفة الكيف اى ان كان الاصل موجبا كان العكس سالبا
وبالعكس ويعتبر بقاء الصدق كما مر فقولنا كل ج ب ينعكس الى قولنا
لا شيء مما ليس ب ج والمص لم يصرح بقولهم وعين الاول ثانيا للعلم
ضمنا ولا باعتبار بقاء الصدق في التعريف الثاني لذكره سابقا
فحيث لم يخالفه في هذا التعريف علم اعتباره هنا ايضا ثم انه بين احكام

عكس النقيض على طريقة القدماء اذ فيه غنية لطالب الكمال وتركنا ما اورده
المتاخرون اذ تفصيل القول فيه وفيما فيه لا يسعه المجال ههنا اى فى
عكس النقيض قوله فى المستوى يعنى كما ان السالبة الكلية تنعكس فى
العكس المستوى كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا وكذلك الموجبة الكلية
فى عكس النقيض تنعكس كنفسها والجزئية لا تنعكس اصلا لصدق قولنا
بعض الحيوان لا انسان وكذب بعض الانسان لا حيوان وكذلك بحسب
الجهة والنسخ الموجهات اعنى الوقتيتين والوجوديتين والممكنتين
والمطلقة العامة لا تنعكس والبواقى تنعكس على ما سبق تفصيله فى السوالب
فى العكس المستوى قوله وبالعكس اى حكم السوالب ههنا حكم الموجبات
فى المستوى فكما ان الموجبة فى المستوى لا تنعكس الا جزئية كذلك السالبة
ههنا لا تنعكس الا جزئية لجواز ان يكون نقيض المحمول فى السالبة اعم من
الموضوع ولا يجوز سلب نقيض الاخص عن عين الاعم كليا مثلا يصح لا شىء
من الانسان بلا حيوان ولا يصح لا شىء من الحيوان بلا انسان لصدق بعض
الحيوان لا انسان كالفرس وكذلك بحسب الجهة الدائمتان والعامتان تنعكس
حينية مطلقة والخاصتان حينية مطلقة لا دائمة والوقتيتان والوجوديتان
والمطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين على قياس الموجبات
فى المستوى قوله والبيان البيان يعنى كان المطالب المذكورة فى العكس المستوى
كانت بالخلف فكذا ههنا قوله والنقض النقض اى مادة التخلف ههنا مادة
التخلف ثمه قوله ويبين انعكاس الخاصتين اه اما بيان انعكاس الخاصتين من
السالبة الجزئية فى العكس المستوى الى العرفية الخاصة فهو ان يقال متى صدق
بعض ج ليس ب ما دام ج لا دائما اى بعض ج ب بالفعل صدق بعض ب
ليس ج ما دام ب لا دائما اى بعض ب ج بالفعل وذلك بدليل الافتراض
وهو ان نفرض ذات الموضوع اعنى بعض ج د فد ب بحكم اللادوام الاصل
ود ج بالفعل لصدق العنوان على الذات بالفعل على ما هو التحقيق
فيصدق بعض ب ج بالفعل وهو لا دوام العكس ثم نقول د ليس ج ما

دام

دام ب والا لكان فى بعض اوقات كونه د ب فيكون د ب فى بعض
اوقات كونه د ج لان الوصفين اذا تقارنا فى ذات يثبت كل فى زمان الآخر
فى الجملة وقد كان حكم الاصل انه ليس ب ما دام ج هف فان بعض ب اعنى د ليس
ج ما دام ب وهو الجزء الاول من العكس فيثبت العكس بكلا جزئيه فافهم
واما بيان انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية فى عكس النقيض الى العرفية
الخاصة فهو ان يقال اذا صدق بعض ج ب ما دام ج لا دائما اى بعض ج
ليس ب بالفعل لصدق بعض ما ليس ب ليس ج ما دام ليس ب لا دائما
اى ليس بعض ما ليس ب ليس ج بالفعل وذلك بالافتراض وهو ان نفرض
ذات الموضوع اعنى بعض ج د فد ج بالفعل على مذهب الشيخ وهو التحقيق
ود ليس ب بالفعل بحكم لا دوام الاصل فصدق بعض ما ليس ب ج بالفعل
وهو ملزوم لا دوام العكس لان الاثبات يلزمه نفى النفى ثم نقول د ليس
ج ما دام ليس ب والا لكان ج فى بعض اوقات كونه ليس ب فيكون
ليس ب فى بعض اوقات كونه ج كما مر وقد كان حكم الاصل انه ب ما دام ج
هف فصدق بعض ما ليس ب وهو د ليس ج ما دام ليس ب وهو الجزء
الاول من العكس فثبت العكس بكلا جزئيه فتامل فصل القياس قول
مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر فان كان مذكورا فيه بمادته وهيئته
فالقياس استثنائى والا فاقترانى وهو حملى وشرطى وموضوع المطلوب
من الحملى يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر الاوسط وما فيها الاصغر صغرى
والاكبر كبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الشكل
الاول ومحمولهما فالثانى وموضوعهما فالثالث وعكس الاول فالرابع
قوله القياس قول اى مركب وهو اعم من المؤلف اذ قد اعتبر فى المؤلف المناسبة
بين اجزائه لانه ماخوذ من الالفة كما صرح بذلك الشريف المحقق فى حاشية
الكشاف وح فذكر المؤلف بعد القول من قبيل الخاص بعد العام وهو
متعارف فى التعريفات وفى اعتبار التاليف بعد التركيب اشارة الى اعتبار
الجزء الصورى فى الحجة فالقول يشمل المركبات التامة وغيرها كلها والقول

مؤلف من قضايا يخرج ما ليس كذلك كالمركبات الغير التامة والقضية الواحدة
المستلزمة بعكسها او عكس نقيضها اما البسيطة فظ واما المركبة فلان المتبادر
من القضايا الصريحة والجزء الثاني من المركبة ليس كذلك ولان المتبادر من
القضايا ما يعد في عرفهم قضايا متعددة وبقوله يلزم خرج الاستقراء
والتمثيل اذ لا يلزم منهما شي نعم يحصل منهما الظن بشيء وبقوله لذاته
ما يلزم منه قول اخر بواسطة مقدمة خارجة كقياس المساواة نحو ا مساو لب
وب مساو لج فانه يلزم من ذلك ان ا مساو لج ولكن لا لذاته بل بواسطة
مقدمة خارجة هي ان مساوي المساوي مساو وقياس المساواة مع هذه
المقدمة الخارجة يرجع الى قياسين وبدونها ليس من اقسام الموصل
بالذات فاعرف ذلك فالقول الاخر اللازم من القياس يسمى نتيجة ومطلوبا
قوله فان كان اي القول الاخر الذي هو النتيجة والمراد بمادته طرفاه المحكوم
عليه وبه والمراد بهيئته الترتيب الواقع بين طرفيه سواء تحقق في ضمن
الايجاب او السلب فانه قد يكون المذكور في الاستثنائي نقيض النتيجة
كقولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه ليس بحيوان ينتج ان هذا
ليس بانسان والمذكور في القياس هذا انسان وقد يكون المذكور فيه عين
النتيجة كقولك في المثال المذكور لكنه انسان ينتج ان هذا حيوان قوله استثنائي
لاشتماله على كلمة الاستثناء اعني لكن قوله والا اي وان لم يكن القول الاخر
مذكورا في القياس بمادته وهيئته وذلك بان يكون مذكورا بمادته لا بهيئته
اذ لا يعقل وجود الهيئة بدون المادة وكذا لا يعقل قياس لا يشتمل على شيء
من اجزاء النتيجة المادية والصورية ومن هذا يعلم انه لو حذف قوله بمادته
لكان اولى قوله فاقتراني لاقتران حدوده المط فيه وهي الاصغر والاكبر
والاوسط قوله حملي اي القياس الاقتراني ينقسم الى حملي وشرطي لانه
ان كان مركبا من الحمليات الصرفة فحملي نحو العالم متغير وكل متغير حادث
فالعالم حادث والا فشرطي سواء تركب من الشرطيات الصرفة نحو كلما
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان النهار موجودا فالعالم

مضيء فكلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء او تركب من الحملية
والشرطية نحو كلما كان هذا الشيء انسانا كان حيوانا وكل حيوان جسم
فكلما كان هذا الشيء انسانا كان جسما والمص قدم البحث عن الاقتراني الحملي
لكونه ابسط من الشرطي قوله من الحملي اي من الاقتراني الحملي قوله اصغر لكون
الموضوع في الغالب اخص من المحمول واقل افرادا منه فيكون المحمول اكبر
واكثر افرادا قوله والمتكرر اوسط لتوسطه بين الطرفين قوله وما فيه
اي المقدمة التي فيها الاصغر وتذكير الضمير نظرا الى لفظ الموصول قوله
الصغرى لاشتمالها على الاصغر قوله فالشكل الاول يسمى اولا لان انتاجه بديهي
فانتاج البواقي نظري يرجع اليه فيكون سابقا ومقدما في العلم قوله فالثاني
لاشتراكه مع الاول في اشرف المقدمتين اعني الصغرى قوله فالثالث
لاشتراكه مع الاول في اخس المقدمتين اعني الكبرى قوله فالرابع لكونه
في غاية البعد عن الاول   ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وفعليتها
وكلية الكبرى ليتنتج الموجبتان مع الموجبة الموجبتين او مع السالبة
السالبتين بالضرورة قوله فعليتها ليتعدى الحكم من الاوسط الى الاصغر
وذلك لان الحكم في الكبرى ايجابا كان او سلبا انما هو على ما ثبت له الاوسط
بالفعل بناء على مذهب الشيخ فلو لم يحكم في الصغرى بان الاصغر ثبت له الاوسط
بالفعل لم يلزم تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر قوله مع كلية الكبرى ليلزم
اندراج الاصغر في الاوسط فيلزم من الحكم على الاوسط الحكم على الاصغر
وذلك لان الاوسط محمول هنا على الاصغر ويجوز ان يكون المحمول اعم من الموضوع
فلو حكم في الكبرى على بعض الاوسط لاحتمل ان يكون الاصغر غير مندرج
في ذلك البعض فلا يلزم من الحكم على ذلك البعض الحكم على الاصغر كما يشاهد
في قولك كل انسان حيوان وبعض الحيوان فرس قوله لينتج الموجبات الكلية
والجزئية واللام فيه للغاية اي تاثير هذا الشرط ان ينتج الصغرى الموجبة
الكلية والموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة الكلية الموجبتين ففي الاول
تكون النتيجة موجبة كلية وفي الثاني موجبة جزئية وان ينتج الصغريان

الموجبتان مع السالبة الكلية الكبرى السالبتين الكلية والجزئية
على ما سبق وامثلة الكل واضحة قوله الموجبتين اى ينتج الكلية والجزئية
قوله بالضرورة متعلق بقوله ينتج والمقصود الاشارة الى ان
انتاج هذا الشكل المحصورات الاربع بديهى واضح بخلاف انتاج
ساير الاشكال لنتايجها كما سيجئ تفصيلها وفى الثانى اختلافهما
فى الكيف وكلية الكبرى مع دوام الصغرى وانعكاس سالبة الكبرى مع كون
الممكنة الضرورية او كبرى مشروطة لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان
فى الكم سالبة جزئية بالخلف وعكس الكبرى والترتيب ثم عكس النتيجة
قوله وفى الثانى اختلافهما اه اى يشترط فى هذا الشكل بحسب الكيفية اختلاف
المقدمتين فى السلب والايجاب وذلك لانه لو تالف هذا الشكل من
الموجبتين يحصل الاختلاف وهو ان الصادق فى نتيجة القياس الايجاب
تارة والسلب اخرى فانا لو قلنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان
ان كان الحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا كل فرس حيوان كان الحق
السلب وكذا لو تالف من سالبتين كقولنا لا شى من الحجر ولا شى من الناطق بحجر فالحق
الايجاب ولو قلنا لا شى من الفرس بحجر كان الحق السلب والاختلاف دليل
عدم الانتاج فان النتيجة هى القول الاخر الذى يلزم من المقدمتين فلو كان
اللازم من المقدمتين الموجبة لما كان الحق فى بعض المواد هو السالبة ولو
كان اللازم منهما السالبة لما صدق فى بعض المواد الموجبة قوله وكلية الكبرى
اى يشترط فى الشكل الثانى بحسب الكم كلية الكبرى اذ عند جزئيتها يحصل
الاختلاف بقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق والحق
الايجاب فلو قلنا وبعض الصاهل ليس بناطق كان الحق السلب
قوله مع دوام الصغرى اى يشترط فى هذا الشكل بحسب الجهة احد الامرين لا على
احد الامرين اما يقصد الدوام على الصغرى اى يكون دايمة وضرورية
واما ان يكون الكبرى من القضايا الست التى تنعكس سالبتها لا من التسع
التى لا تنعكس سوالبها والثانى ايضا احد الامرين وهو ان الممكنة لا تستعمل

فى هذا الشكل الا مع الضرورية سواء كانت الضرورية صغرى او كبرى
او مع كبرى وحاصله ان الممكنة ان كانت صغرى كانت الكبرى ضرورية
او مشروطة عامة او خاصة وان كانت كبرى كانت الصغرى ضرورية
لا غير ودليل الشرطين انه لولاهما لزم الاختلاف والتفصيل لا يناسب
هذا المختصر قوله لينتج الكليتان الضرورة المنتجة فى هذا الشكل ايضا
اربعة حاصلة من ضرب الكبرى الكلية الموجبة فى الصغريين السالبتين
الجزئية والكلية وضرب الكبرى الكلية السالبة فى الصغريين الموجبتين
فالضرب الاول هو المركب من كليتين والصغرى موجبة نحو كل ج ب ولا
شئ من ا ب والضرب الثانى هو المركب من كليتين والصغرى سالبة نحو
لا شئ من ج ب وكل ا ب والنتيجة منهما سالبة كلية نحو لا شئ من
ج ا واليهما اشار المص بقوله لينتج الكليتان سالبة كلية والضرب
الثالث وهو المركب من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية نحو
بعض ج ب ولا شئ من ا ب والضرب الرابع هو المركب من صغرى جزئية
سالبة وكبرى كلية موجبة نحو بعض ج ليس ب وكل ا ب والنتيجة سالبة
نحو بعض ج ليس ا واليهما اشار المص بقوله والمختلفتان بالكم ايضا
اى كما انهما مختلفتان فى الكيف بناء على ما مر فى الشرايط سالبة جزئية
قوله بالخلف يعنى دليل انتاج هذه الضروب بطائفة النتيجتين امور
الاول الخلف وهو ان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى وكبرى
القياس الكلية كبرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الصغرى وهذا
جار فى الضروب الاربعة كلها الثانى عكس الكبرى ليرتد الى الشكل
الاول لينتج النتيجة المطلوبة وذلك انما يجرى فى الضرب الاول والثالث
لان كبراهما سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الاخران فكبراهما موجبة
كلية لا تنعكس الا موجبة جزئية لا تصلح لكبروية الشكل الاول مع ان
صغريهما ايضا سالبة لا تصلح صغرى للشكل الاول والثالث ان تنعكس
الصغرى فيصير شكلا رابعا ثم تنعكس الترتيب يعنى يجعل عكس الصغرى

كبرى والكبرى صغرى فيصير شكلا اولا وينتج نتيجة تنعكس الى النتيجة المطلوبة وذلك انما يتصور فيما يكون عكس الصغرى كلية لتصح كبرى بهذا الشكل الاول وهذا انما يجرى فى الضرب الثانى فان صغراه سالبة كلية تنعكس كنفسها واما الاول والثالث فصغراهما موجبة لا تنعكس الا موجبة جزئية واما الرابع فعنوان سالبة جزئية لا تنعكس ولو فرض انعكاسها لا يكون الا جزئية ايضا فتدبر وفى الثالث ايجاب الصغرى وفعليتها ومع كلية احديهما لينتج الموجبتان مع الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية او الكلية مع الجزئية سالبة جزئية بالخلف او عكس الصغرى او عكس الترتيب ثم النتيجة قوله ايجاب الصغرى وفعليتها لان الحكم فى كبراه سواء كان ايجابا او سلبا على ما هو الاوسط بالفعل كما مر ولو لم يتحد الاصغر مع الاوسط بالفعل بان لا يتحد اصلا ويكون الصغرى سالبة او يتحد لكن لا بالفعل ويكون الصغرى موجبة ممكنة لم يتعد الحكم من الاوسط بالفعل الى الاصغر قوله مع كلية احديهما لانه لو كانت المقدمتان جزئيتين جاز ان يكون البعض من الاوسط المحكوم عليه بالاصغر غير البعض المحكوم عليه بالاكبر فلا يلزم تعدية الحكم من الاكبر الى الاصغر مثلا يصدق بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان فرس ولا يصدق بعض الانسان فرس قوله الموجبتان الضروب المنتجة فى هذا الشكل بحسب الشرائط المذكورة كلها ستة حاصلة من ضرب الصغرى الموجبة الكلية الى الكبريات الاربع وضم الصغرى الموجبة الجزئية الى الكبريين الكليتين الموجبة والسالبة وهذه الضروب كلها مشتركة فى انها لا تنتج الا جزئية لكن ثلثة منها ينتج الايجاب وثلثة ينتج السلب اما المنتجة للايجاب فاولها المركبة من موجبتين كليتين نحو كل ج ب وكل ج ا فبعض ب ا المركبة من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والى هذين اشار المص بقوله لينتج الموجبتان اى الصغرى مع الكلية اى الكبرى الثالث عكس الثانى اعنى المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى

واليه اشار المص بقوله او بالعكس فليس المراد من العكس عكس الضربين المذكورين اذ ليس عكس الاول الا الاول فتامل واما المنتجة للسلب فاولها المركب من موجبة كلية وسالبة كلية والثانى من موجبة جزئية وسالبة كلية واليهما اشار بقوله ومع السالبة الكلية اى لينتج الموجبتان مع السالبة الكلية الثالث من موجبة كلية وسالبة جزئية كما قال والكلية مع الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية قوله بالخلف يعنى بيان انتاج هذه الضروب لهذه النتائج اما بالتخلف وهو هنا ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل الكلية كبرى وصغرى القياس لايجابها صغرى لينتج من الشكل الاول ما ينافى الكبرى وهذا يجرى فى الضروب كلها واما بعكس الصغرى ليرجع الى الشكل الاول وذلك حيث يكون الكبرى كلية وهو فى الاول والثانى والرابع والخامس واما بعكس الكبرى ليصير شكلا رابعا ثم عكس الترتيب ليرتد الى الشكل الاول وينتج نتيجة ثم تنعكس هذه النتيجة فانه المط وذلك حيث تكون الكبرى موجبة ليصلح عكسها صغرى للشكل الاول ويكون الصغرى كلية لتصلح كبرى له كما فى الضرب الاول والثالث لا غير والرابع ايجابهما مع كلية الصغرى واختلافهما مع كلية احديهما لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتها مع الموجبة الجزئية موجبة ان لم يكن سلب والا سالبة بالخلف او بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة او بعكس المقدمتين او بالرد الى الثانى بعكس الصغرى او الثالث بعكس الكبرى قوله فى الرابع شرط انتاج الشكل الرابع بحسب الكم والكيف احد الامرين اما ايجاب المقدمتين مع كلية الصغرى واما اختلاف المقدمتين فى الكيف مع كلية احديهما وذلك انه لو كان احديهما لزم اما كون المقدمتين سالبتين او موجبتين مع كون الصغرى جزئية او جزئيتين مختلفتين فى الكيف وعلى التقادير الثلثة يحصل الاختلاف وهو دليل العقم اما على الاول فلان الحق فى قولنا لا شىء من الحجر بانسان ولا شىء من الناطق بحجر هو الايجاب ولو قلنا

لا شيء من الفرس بحجر كان الحق السلب واما على الثاني فلانا اذا قلنا بعض
الحيوان انسان وكل ناطق حيوان كان الحق الايجاب ولو قلنا وكل فرس حيوان
كان الحق السلب واما على الثالث فلان الحق في قولنا بعض الحيوان انسان
وبعض الجسم ليس بحيوان هو الايجاب ولو قلنا وبعض الحجر ليس بحيوان
كان الحق السلب ثم ان المص لم يتعرض لبيان الرابع بحسب الجهة لقلة
الاعتداد بهذا الشكل لكمال البعد عن الطبع ولم يتعرض ايضا لنتايج الاختلا طات
الحاصلة من الموجهات في شيء من الاشكال الاربعة لطول الكلام فيها
وتفصيلها موكول الى مطولات الفن قوله ينتج الضروب المنتجة في هذا
الشكل بحسب الشرطين السابقين ثمانية حاصلة من ضم الصغرى الموجبة
الكلية مع الكبريات الاربع والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية وضم الصغريتين السالبتين الكلية والجزئية مع الكبرى الموجبة
الكلية وضم كليتها اي الصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الجزئية
والاولان من هذه الضروب وهما المؤلف من موجبتين كليتين والمؤلف
من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية ينتجان موجبة جزئية والبواقي
المشتملة على السلب ينتج سالبة جزئية في جميعها الا ضرب واحد وهو المركب
من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية فانه ينتج سالبة كلية وفي عبارة
المص تسامح حيث توهم ان ما سوى الاولين من هذه الضروب ينتج السلب
الجزئي وليس كذلك كما عرفت ولو قدم لفظ موجبة على جزئية لكان اولى
والتفصيل ههنا ان ضروب هذا الشكل ثمانية الاول من موجبتين كليتين
الثاني من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ينتجان موجبة جزئية
الثالث من صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة كلية ينتج سالبة الرابع عكس
ذلك الخامس من صغرى موجبة جزئية وكبرى سالبة كلية السادس من سالبة
جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى السابع من موجبة كلية صغرى وسالبة
جزئية صغرى الثامن من سالبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى وهذه
الضروب الخمسة الباقية ينتج سالبة جزئية فاحفظ هذا التفصيل

فانه

فانه نافع فيما سيجيء قوله بالخلف وهو في هذا الشكل ان يوجد نقيض النتيجة
ويضم الى احد المقدمتين لينتج ما ينعكس الى ما ينافي المقدمة الاخرى وذلك
انما يجري في الضرب الاول والثاني والثالث والرابع والخامس دون البواقي
وقال بجريانه في السادس وهو سهو قوله او بعكس الترتيب وذلك انما يجري
حيث تكون الكبرى موجبة والصغرى كلية والنتيجة مع ذلك قابلة
للانعكاس كما في الاول والثاني والثالث والثامن ايضا ان انعكست
السالبة الجزئية كما اذا كانت احدى الخاصتين دون البواقي قوله المقدمتين
فيرجع الى الشكل الاول ولا يجري الا حيث يكون الصغرى موجبة والكبرى
كلية لينعكس الى الكلية كما في الرابع والخامس لا غير قوله او بالرد ولا يجري
الا حيث تكون المقدمتان مختلفتين في الكيف والكبرى كلية والصغرى قابلة
للانعكاس كما في الثالث والرابع والخامس والسادس ايضا ان انعكست
السالبة الجزئية لا غير قوله بعكس الكبرى ولا يجري الا حيث تكون الصغرى
موجبة والكبرى قابلة للانعكاس ويكون الصغرى او عكس الكبرى كلية
وهذا الاخير لازم للاعليين في هذا الشكل فيجري ذلك كما في الاول
والثاني والرابع والخامس والسابع ايضا ان انعكس السلب الجزئي
دون البواقي   وضابطة شرايط الاربعة انه لا بد اما من عموم موضوعية
الاوسط مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر واما من عموم موضوعية
الاكبر مع اختلاف في الكيف اختلافا مع منافاة نسبة وصف الاوسط
الى وصف الاكبر لنسبته الى ذات الاصغر قوله وضابطة شرايط الى اي
الامر الذي اذا اعتبر في كل قياس اقتراني حملي منتجا ومشتملا على الشرايط
السابقة جزما قوله ولا بد في انتاج القياس من الحمليات على سبيل منع
الخلو قوله اما من عموم موضوعية الاوسط اي كل قضية موضوعها الاوسط
كالكبرى في الشكل الاول وكاحد المقدمتين في الشكل الثالث وكالصغرى
في الضرب الاول والثاني والثالث والرابع والسابع والثامن من الشكل
الرابع قوله مع ملاقاته اي بان يحمل الاوسط ايجابا على الاصغر بالفعل كما في صغرى

الشكل الاول واما بان يحمل الاصغر على الاوسط ايجابا بالفعل كما فى صغرى
الشكل الثالث وكما فى صغرى الضرب الاول والثانى والرابع والسابع من
الشكل الرابع ففى الكلام اشارة استطرادية الى اشتراط فعلية الصغرى
فى هذه الضروب ايضا قوله او حمله على الاكبر اى او مع حمل الاوسط على الاكبر
اى ايجابا فان السلب سلب الحمل وانما الحمل هو الايجاب وذلك كما فى كبرى الضرب
الاول والثانى والثالث والثامن من الشكل الرابع فالضربان الاولان
قد اندرجا تحت كلا شقى الترديد الثانى فهو ايضا على سبيل منع الخلو كالاول
وههنا نكتة لا اشارة الى شرايط الانتاج فى جميع ضروب الشكل الاول والثالث
وستة ضروب من الشكل الرابع فاحفظه وعلى انه لم يقل او للاكبر اى او مع
ملاقاته للاكبر مع انه لحصول الملاقاة تشمل الوضع والحمل كما تقدم فيلزم
كون القياس المرتب على هيئة الشكل الاول من كبرى كلية موجبة مع صغرى سالبة
منتجا ويلزم ايضا كون القياس المرتب على هيئة الشكل الثالث من صغرى
سالبة وكبرى موجبة مع كلية احدى المقدمتين منتجا وقد اشتبه ذلك على بعض
الفحول فاعرفه قوله واما من عموم موضوعية الاكبر هذا هو الامر الثانى من الامرين
اللذين ذكرنا انه لابد فى انتاج القياس من احدهما وحاصله كلية كبرى موضوعا
فيها مع اختلاف المقدمتين فى الكيف وذلك كما فى جميع ضروب الشكل الثانى وكما
فى الضرب الثالث والرابع والخامس والسادس من الشكل الرابع فقد اشتمل
الضرب الثالث والرابع منه على كلا الامرين واذا حملنا الترديد الاول على
منع الخلو فقد اشير الى جميع شرايط الشكل الاول والثالث كما وكيفا وجهة
والى شرايط الشكل الثانى والرابع كما وكيفا وبقى شرايط الثانى بحسب
الجهة فاشار اليها بقوله مع منافاة الخ قوله مع منافاة الخ يعنى ان القياس
المنتج المشتمل على الامر الثانى اعنى عموم موضوعية الاكبر مع الاختلاف
فى الكيف اذا كان الاوسط منسوبا ومحمولا فى كلتا مقدمتيه فى الشكل الثانى
فلابد من انتاجه من شرط ثالث وهو منافاة نسبة وصف الاوسط المحمول
الى وصف الاكبر الموضوع فى الكبرى نسبة وصف الاوسط المحمول وكذلك الى ذات

الاصغر

الاصغر الموضوع فى الصغرى يعنى ولابد ان يكون النسبتان المذكورتان بكيفيتين
بكيفيتين بحيث يمتنع اجتماعهما اى النسبتين فى الصدق لو اتحد طرفاهما
فرضا وهذه المنافاة دايرة وجودا وعدما مع ما مر من شرطى الشكل الثانى
بحسب الجهة فبتحققهما يتحقق الانتاج وبانتفائهما ينتفى اما انها دايرة مع الشرطين
وجودا اى كلما وجد الشرطان المذكوران تحققت المنافاة المذكورة فلانه
اذا كانت الصغرى مما يصدق عليه الدوام والكبرى اى قضية كانت من الموجهات
ما عدا الممكنتين فان لهما حكما على حدة سيجئ فلا شك انه يكون نسبة وصف
الاوسط الى ذات الاصغر بدوام الايجاب مثلا ولا اقل من ان يكون نسبة وصف
الاكبر بفعلية السلب ضرورة ان المطلقة العامة اعم من تلك الكبريات والمطلقة
العامة تدل على سلب الاوسط عن ذات الاكبر بالفعل واذا كان مسلوبا
عن ذات الاكبر بالفعل كان مسلوبا عن وصفه بالفعل قطعا ولا خفاء فى
المنافاة بين دوام الايجاب وفعلية السلب واذا تحققت المنافاة بين شئ
وبين الاعم لزم المنافاة بينه وبين الاخص بالضرورة وكذا اذا الكبرى مما
ينعكس سالبتها والصغرى اى قضية كانت سوى الممكنة كما مر اذ حينئذ يكون نسبة
وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة الايجاب او دوامه ولا خفاء فى
منافاته مع نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بفعلية السلب او
اخص منها وكذا اذا كانت الصغرى ممكنة والكبرى ضرورية او مشروطة
اذ حينئذ يكون نسبة وصف الاوسط الى ذات الاصغر بامكان الايجاب مثلا
ونسبة وصف الاوسط الى وصف الاكبر بضرورة السلب اما فى الكبرى
المشروطة فظ واما فى الضرورية فلان المحمول اذا كان ضروريا للذات ما
دامت موجودة كان ضروريا لوصفها العنوانى لان للذات لازمة
للوصف والمحمول لازم للذات ولازم اللازم لازم فكذا اذا كانت الكبرى
ممكنة والصغرى ضرورية بمثل ما مر واما انها دايرة مع الشرطين عدما اى
كلما انتفى احد الشرطين المذكورين لم يتحقق المنافاة المذكورة فلانه اذا
لم يكن الصغرى مما يصدق عليها الدوام ولا الكبرى مما تنعكس سالبتها

لم يكن في الصغريات اخص من الشرطية الخاصة ولا في الكبريات اخص من الوقتية
ولا منافاة بين ضرورية الايجاب مثلا بحسب الوصف لا دايما وبين
ضرورة السلب في وقت معين لا دايما اذ لعل ذلك الوقت غير اوقات
الوصف العنواني فاذا ارتفعت المنافاة بين الاخصين ارتفعت بين
ما هو اعم منهما ضرورة وكذا اذا لم يكن الكبرى ضرورية ولا مشروطة
حين كون الصغرى ممكنة كان اخص الكبريات الدايمة والعرفية الخاصة
او الوقتية ولا منافاة بين امكان الايجاب ودوام السلب ما دام الذات
لا ابدية وبين السلب بحسب الوصف لا دايما ولا ابدية وبين ضرورة
السلب في وقت معين لا دايما وكذا اذا لم يكن الصغرى ضرورية على تقدير
كون الكبرى ممكنة وكان اخص الصغريات المشروطة الخاصة او الدايمة ولا
منافاة بين امكان الايجاب وبين ضرورية السلب بحسب الوصف لا دايما
ولا ابدية وبين دوام السلب ما دام السلب ما دام الذات فتحقق هذا
المبحث على هذا الوجه الوجيه مما انفردت به بعون الله الجليل والله يهدي
من يشاء الى سواء السبيل وهو حسبي ونعم الوكيل فصل الشرطية الاقتراني
اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة
او متصلة ومنفصلة وتنحصر فيه الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول فلنعد
من متصلتين كقولنا كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وكلما كان
النهار موجودا فالعالم مضيء ينتج كلما كانت الشمس طالعة فالعالم مضيء قوله
او منفصلتين كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون هذا
فردا واما ان يكون الزوج زوج الزوج او يكون زوج الفرد ينتج اما ان
يكون زوج الفرد او يكون فردا قوله او حملية ومتصلة نحو هذا انسان
وكلما كان الشيء انسانا كان حيوانا ينتج هذا حيوان قوله او حملية ومنفصلة
نحو هذا عدد ودائما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فهذا اما
ان يكون زوجا او يكون فردا قوله او متصلة ومنفصلة نحو كلما كان
هذا ثلثة فهو عدد ودائما اما ان يكون زوجا او يكون فردا ينتج

كلما

كلما كان هذه ثلثة فاما ان يكون زوجا او فردا قوله وينعقد يعني لا بد في
تلك الاقسام من اشتراك المقدمتين في جزء محكوما به فيهما او محكوما به في الصغرى
ومحكوما عليه في الكبرى او بالعكس فالاول هو الشكل الثالث والثاني هو الثاني
والثالث هو الاول والرابع هو الرابع وفي تفصيل تلك الاشكال الاربعة في
تلك الاقسام الخمسة بحسب الشرايط والضروب والنتايج طول لا يليق بالمختصرات
فلتطلب من المطولات المتاخرين فصل القياس الاستثنائي ينتج من المتصلة
وضع المقدم ورفع التالي ومن الحقيقية وضع كل كمانعة الجمع ورفعه كمانعة الخلو
وقد يخص باسم قياس الخلف ما نقصد به اثبات المطلوب بابطال نقيضه
ومرجعه الى الاستثنائي والاقتراني قوله الاستثنائي القياس الاستثنائي وهو الذي
يكون النتيجة مذكورة فيه بمادته وهيئته ابدا تركيب من مقدمة شرطية
ومقدمة حملية مستثنى فيها عين احد جزئي الشرطية او نقيضه لينتج عين
الاخر او نقيضه فالاحتمالات المتصورة في انتاج كل استثنائي اربعة وضع
كل ورفع كل لكن المنتج فيها في كل قسم شيء وتفصيله ما افاده المص من
ان الشرطية ان كانت متصلة ينتج منها احتمالان وضع المقدم ينتج وضع
التالي لاستلزام تحقق الملزوم تحقق اللازم ورفع التالي ينتج رفع المقدم
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء الملزوم واما وضع التالي فلا ينتج وضع
المقدم ولا رفع المقدم ينتج رفع التالي لجواز ان يكون اللازم اعم فلا
يلزم من تحققه تحقق الملزوم ولا من انتفاء الملزوم انتفائه وقد
علمت من هذا ان المراد بالمتصلة في هذا الباب اللزومية واعلم ايضا ان
المراد بالمنفصلة ههنا العنادية وان كانت الشرطية منفصلة فمانعة
الجمع ينتج من وضع كل جزء ورفع الاخر لامتناع اجتماعهما ولا ينتج من رفع
كل جزء وضع الاخر لعدم امتناع الخلو بينهما ومانعة الخلو بالعكس واما
الحقيقية فلما اشتملت على منع الجمع والخلو معا ينتج النتايج الاربع في الصور
الاربع قوله ورفع التالي نحو ان كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه
انسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بانسان قوله والحقيقية

ع
في جزء يكون هو الحد الاوسط
فاما ان يكون محكوما عليه في كلا المقدمتين
صح

كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد
لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بفرد فهو زوج لكنه ليس بزوج فهو فرد
قوله كمانعة الجمع نحو اما ان يكون هذا شجرا او حجرا لكنه شجر فليس بحجر لكنه
حجر فليس بشجر قوله كمانعة الخلو نحو هذا اما لا شجر او لا حجر لكنه ليس بلا شجر فهو
لا حجر لكنه ليس بلا حجر فهو لا شجر قوله وقد يخص اه اعلم انه قد يستدل على
اثبات المدعى بانه لولاه لصدق نقيضه لاستحالة ارتفاع النقيضين
لكن نقيضه غير واقع فيكون هو واقعا كما مر غير مرة في مباحث العكوس والاكثر
وهذا القسم من الاستدلال يسمى بالخلف اما لانه ينجر الى الخلف اي المحال على
تقدير نقيض المطلوب او ينتقل منه الى المط من خلفه اي من ورائه الذي هو
نقيضه وهذا ليس قياسا واحدا بل ينحل الى قياسين احدهما اقتراني شرطي
والاخر استثنائي متصل مستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب
لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المط لثبت محال
لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المط لكنه نقيض المقدم ثم قد يفتقر
بيان الشرطية يعني قولنا كلما يثبت نقيضه ثبت محال الى دليل فتكثر
القياسات كذا قال المص في شرح الاصول فقوله ومرجعه الى استثنائي واقتراني
معناه ان هذا القدر مما بد منه في كل قياس خلف وقد يزيد عليه فافهم فصل
الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي والتمثيل بيان مشاركة جزئي
لجزئي اخر في علة الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد قوله
الاستقراء تصفح الجزئيات اعلم ان الحجة على ثلثة اقسام لانه الاستدلال
اما من حال الكلي على حال الجزئيات او من حال الجزئيات على كليها واما
من حال احد الجزئيين المندرجين تحت كلي على حال الجزئي الاخر فالاول هو
القياس وقد يسمى مفصلا والثاني هو الاستقراء والثالث هو التمثيل
فالاستقراء هو الحجة التي يستدل فيها من حكم الجزئيات على حكم كليها هذا
تعريف الصحيح الذي لا غبار عليه واما ما استنبط المص من كلام الفارابي
وحجة الاسلام الغزالي واختاره اي تصفح الجزئيات وتتبعها لاثبات

حكم

حكم كلي ففيه تسامح ظ فان هذا التتبع ليس معلوما موصلا الى مجهول
تصديقي فلا يندرج تحت الحجة وكان الباعث على هذه المسامحة هو الاشارة
الى ان تسمية هذا القسم من الحجة بالاستقراء ليس على سبيل الارتجال بل على
سبيل التمثيل وهنا وجه اخر يجيء ان شاء الله الجليل في تحقيق التمثيل قوله
لاثبات حكم كلي اما بطريق التوصيف فيكون اشارة الى ان المط في الاستقراء
لا يكون حكما جزئيا كما ستحققه واما بطريق الاضافة والتنوين في كلي
ح عوض عن المضاف اليه اي لاثبات حكم كليها اي كلي تلك الجزئيات وهذا
وان شمل الحكم الجزئي والكلي كليهما بحسب الظ الا انه في الواقع لا يكون المط
بالاستقراء الا الكلي وتحقيق ذلك انهم قالوا ان الاستقراء اما تام يتصفح
فيه الجزئيات باسرها وهو يرجع الى القياس المقسم كقولنا كل حيوان
اما ناطق او غير ناطق وكل ناطق حساس وكل غير ناطق من الحيوان حساس
ينتج كل حيوان حساس وهذا القسم يفيد اليقين واما ناقص يكتفي فيها
بتتبع اكثر الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان
الانسان كذلك والفرس كذلك والبقر كذلك الى غير ذلك مما صادفناه من افراد
الحيوان وهذا القسم لا يفيد الا الظن اذ من الجائز ان يكون من الحيوان ما
لم نصادفه ما يحرك فكه الاعلى عند المضغ كما نسمعه في التمساح ولا يخفى
ان الحكم بان الثاني لا يفيد الا الظن انما يصح اذا كان المط الحكم الكلي واما اذا
اكتفي بالجزئي فلا شك ان تتبع البعض يفيد اليقين كما يقال بعض الحيوان
فرس وبعضه انسان وكل فرس يحرك فكه الاسفل عند المضغ وكل ايضا
كذلك ينتج قطعا ان بعض الحيوان كذلك ومن هنا علم ان حمل عبارة المتن على
التوصيف كما هو الرواية احسن من حيث الدراية ايضا اذ ليس فيه صحة التعريف
بالاعم قوله بيان مشاركة جزئي لجزئي في علة الحكم ليثبت فيه اي ليثبت
الحكم في الجزئي الاول وبعبارة اخرى تشبيه جزئي بجزئي في معنى مشترك بينهما
ليثبت في المشبه الحكم الثابت في المشبه به المعلل بذلك المعنى كما يقال النبيذ
حرام لان الخمر حرام وعلة حرمته الاسكار وهو موجود في النبيذ وفي

العبارتين تسامح فان التمثيل هو الحجة التي يقع فيها ذلك البيان والتشبيه
وقد عرفت النكتة في التسامح في تعريف الاستقراء ونقول ههنا كما ان
العكس يطلق على المعنى المصدري اعني التبديل وعلى القضية الحاصلة
بالتبديل كذلك التمثيل يطلق على المعنى المصدري وهو التشبيه والبيان المذكوران
وعلى الحجة التي يقع فيه ذلك التشبيه والبيان كما ذكر تعريف التمثيل بالمعنى
الاول ويعلم المعنى الثاني بالمقايسة وهذا كما عرف المص العكس بالتبديل
وقس عليه الحال فيما سبق في الاستقراء هذا ولكن لا يخفى ان المصنف عدل
في تعريف الاستقراء والتمثيل عن المشهور الى المذكور دفعا لهذا التسامح
وهذا هو الاكثر على ما مر قوله والعمدة في طريقه الدوران والترديد اعلم
انه لا بد في التمثيل من المقدمات الاولى ان الحكم ثابت في الاصل اعني المشبه به
الثانية ان علة الحكم في الاصل الوصف الذاتي الثالثة ان ذلك الوصف
موجود في الفرع اعني المشبه فاذا تحقق العلم بهذه المقدمات الثلث ينتقل
الى كون الحكم ثابتا في الفرع ايضا وهو المط من التمثيل ثم المقدمة الاولى
والثالثة ظاهرتان في كل تمثيل انما الاشكال في الثانية وبيانها بطرق
متعددة فصلوها في كتب اصول الفقه والمص ذكر ما هو العمدة من بينها
وهو طريقان الاول الدوران وهو الحكم على الوصف الذي له صلوح العلية
وجودا وعدما كترتيب الحرمة في الخمر على الاسكار فانه ما دام مسكرا حرام
واذا زال عنه الاسكار زالت الحرمة قالوا والدوران علامة كون
المدار اعني الوصف علة للدائر اعني الحكم الثاني الترديد ويسمى بالسبر والتقسيم
ايضا ان يتصفح اولا اوصاف الاصل ويردد ان علة الحكم هل هذه الصفة
او تلك ثم يبطل ثانيا حكم كل حتى يستقر على وصف واحد فيستفاد من ذلك
كون هذا الوصف علة كما يقال علة الحرمة اما الاتخاذ من العنب والميعان
او اللون المخصوص والطعم او الرائحة المخصوصة او الاسكار لكن الاول
ليس بعلة لوجوده في الدبس بدون الحرمة وكذا البواقي ما سوى الاسكار
بمثل ما ذكره فتعين الاسكار للعلية فصل القياس اما برهاني

يتالف

يتالف من اليقينيات واصولها الاوليات والمشاهدات والتجربيات
والحدسيات والمتواترات والفطريات ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة
علة في الواقع فلمي والا فاني قوله القياس اه القياس كما ينقسم باعتبار الهيئة
والصورة الى الاستثنائي والاقتراني باقسامها كذلك ينقسم باعتبار المادة
الى الصناعات الخمس اعني البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة ويسمى
السفسطة ايضا لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تاثيرا من غير
التصديق اعني التخييل والثاني الشعر والاول اما ان يفيد ظنا او جزما
فالاول الخطابة والثاني ان افاد جزما يقينيا فهو البرهان والا فان اعتبر
فيه عموم الاعتراف من العامة او التسليم من الخصم فهو الجدل والا فالمغالطة
ان استعملت في مقابلة الحكيم سميت سفسطة وان استعملت في مقابلة
غير الحكيم سميت مشاغبة واعلم ايضا انه يعتبر في البرهان ان تكون مقدماته
باسرها يقينية بخلاف غيره من الاقسام مثلا يكفي في كون القياس مغالطة
ان يكون احدى مقدمتيه وهمية وان كانت الاخرى يقينية نعم يجب
ان لا يكون فيها ما هو دون منها كالشعريات ولا يلتحق بالادون
فالمؤلف من مقدمة مشهورة واخرى تخييلية لا يسمى جدليا بل شعريا
فاعرف قوله من اليقينيات اه اليقين هو التصديق الجازم المطابق
الثابت فاعتبار التصديق لم يشمل الشك والوهم والتخييل وساير
الصفات وقيد الجزم اخراج الظن والمطابقة الجهل المركب والثابت التقليد
ثم المقدمات اليقينية اما بديهيات او نظريات منتهية الى البديهيات
لاستحالة الدور والتسلسل فاصول اليقينيات هي البديهيات
والنظريات متفرعة عليها والبديهيات ستة اقسام بحكم الاستقراء
ووجه الضبط ان القضايا البديهية اما ان يكون تصور طرفيها مع
النسبة كافيا في الحكم والجزم اولا فالاول هو الاوليات والثاني اما ان
يتوقف على واسطة غير الحس الظاهر والباطن اولا الثاني المشاهدات
وتنقسم الى مشاهدات الحس الظاهر ويسمى حسيات والى مشاهدات

بالحس الباطن ويسمى وجدانيات والاول اما ان يكون تلك الواسطة بحيث
لا تغيب عن الذهن عند حضور الاطراف ولا يكفي لذلك او لا يكون كذلك
فالاول هو الفطريات ويسمى قضايا قياساتها معها والثاني اما ان يستعمل
فيها الحدس وهو الانتقال الدفعي من المبادي الى المط او لا يستعمل فالاول الحد
سيات والثاني ان الحكم حاصل فيه باخبار جماعة يمتنع عند العقل تواطئهم
على الكذب فهي المتواترات وان لم يكن كذلك بل حاصلة من كثرة التجارب
فهي التجربيات قد علم بذلك حد كل واحد منها قوله الاوليات كقولنا الكل اعظم
من الجزء قوله المشاهدات اما المشاهدات الظاهرة فكقولنا الشمس مشرقة
والنار محرقة واما الباطنة فكقولنا ان لنا جوعا وان لنا عطشا قوله والتجربيات
كقولنا شرب السقمونيا مسهل للصفراء قوله والحدسيات كقولنا نور القمر مستفاد
من الشمس قوله والمتواترات كقولك مكة موجودة قوله والفطريات كقولك الاربعة
زوج فان الحكم فيها بواسطة لا تغيب عن ذهنك عند ملاحظة اطراف هذا
الحكم وهي الانقسام بمتساويين قوله ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة علة
في الواقع فلمي والا فاني الحد الاوسط في البرهان بل في كل قياس لا بد وان
يكون علة حصول العلم بالنسبة الايجابية او السلبية المط في النتيجة ولهذا
يقال له الواسطة في الاثبات والواسطة في التصديق فان كان مع ذلك
واسطة في الثبوت ايضا اي علة لتلك النسبة الايجابية او السلبية في الواقع
وفي نفس الامر كتعفن الاخلاط في قولك هذا متعفن الاخلاط وكل متعفن
الاخلاط محموم فهذا محموم فالبرهان ح يسمى برهانا لما لدلالته على
ما هو لم الحكم وعلته في الواقع وان لم يكن واسطة في الثبوت ايضا يعني
لم يكن علة للنسبة في نفس الامر فالبرهان يسمى برهانا انيا حيث لم
يدل الا على انية الحكم وتحققه في الواقع دون علته سواء كان الواسطة
ح معلولا للحكم كالحمى في قولنا زيد محموم وكل محموم متعفن الاخلاط
فزيد متعفن الاخلاط وقد يخص هذا باسم الدليل او لم يكن معلولا
للحكم كما انه ليس علة له بل يكونان معلولين لثالث وهذا لم يخص باسم

كما يقال

كما يقال هذه الحمى تشتد غبا فهي محرقة فان الاشتداد غبا ليس معلولا للاحراق
ولا بالعكس بل كلاهما معلولان للصفراء المتعفنة خارج العروق واما
جدلي فيتألف من المشهورات والمسلمات واما خطابي فيتألف من المقبولات
والمظنونات واما شعري من المخيلات واما سفسطي فيتألف من الوهميات
والمشبهات قوله من المشهورات وهي القضايا التي يتطابق فيها اراء الكل
كحسن الاحسان وقبح العدوان او اراء طايفة كقبح ذبح الحيوان عند اهل الهند
قوله والمسلمات هي القضايا التي سلمت من الخصم في المناظرة او برهن عليها في علم
واحد واخذت في اخر على سبيل التسليم قوله من المقبولات هي قضايا توجب
ممن يعتقد فيه كالاولياء والحكماء قوله والمظنونات وهي قضايا يحكم بها
العقل حكما راجحا غير جازم ومقابلته بالمقبولات من قبيل مقابلة العام بالخاص
فالمراد ما سوى الخاص قوله من المخيلات هي القضايا التي تنفعل بها النفس ولكن
تتاثر منها ترغيبا وترهيبا واذا قرن بها سجع او وزن كما هو المتعارف
لان ازداد تاثيرا قوله واما سفسطي منسوب الى السفسطة وهي مشتقة
من سوفسطي معرب سوفا اسطا لغة يونانية يعني الحكمة الموهمة المدلسة من
الوهميات قوله من الوهميات هي القضايا التي يحكم بها الوهم في غير
المحسوس قياسا على المحسوس كما يقال كل موجود فهو متحيز والمشبهات
وهي القضايا الكاذبة الشبيهة بالصادقة الاولية والمشهورة لاشتباه
لفظي او معنوي واعلم ان ما ذكره المتاخرون في الصناعات الخمس اقتصار
مخل قد اجملوه واهملوه مع كونه من المهمات فطولوا في اقترانيات الشرطية مع قلة
الجدوى وعليك بمطالعة كتب القدماء فان فيها شفاء العليل ونجاة
العليل فصل اجزاء العلوم ثلثة الموضوعات وهي التي يبحث العلم
عن اعراضها الذاتية قد يكون امرا واحدا كالعدد للحساب وقد يكون
اشياء متناسبة كالخط والسطح والجسم لعلم الهندسة قوله اجزاء العلوم
كل علم من العلوم المدونة لا بد فيه من امور ثلثة احدها ما يبحث فيه
عن خصايصه والثاني المطلوبة منه اي يرجع جميع الابحاث العلم

اليها وهي الموضوع وتلك الاثار هي الاعراض الذاتية الثاني القضايا
التي فيها هذا البحث وهي المسائل وقد تكون نظرية في الاغلب وقد تكون
برهانيات محتاجة الى نسبة كما صرحوا به تطلب في العلم تحت القبيلتين
وما يوجد في بعض النسخ من التخصيص فقولنا البرهان الناسخ على انه
يمكن توجيه بانه بناء على الغالب او بان المراد من البرهان ما يشمل الثلثة
البينة فبعينه الثالث ما يبتنى على المسائل مما يفيد تصورات اطرافها
والتصديقات بالقضايا الماخوذه في دلايلها فالاول هي المبادى التصورية
والثاني هي المبادى التصديقية قوله الموضوعات هنا اشكال مشهور وهو
ان من عد الموضوع من اجزاء العلوم اما ان يريد به نفس الموضوع او تعريفه
او التصديق بوجوده او التصديق بموضوعيته والاول مندرج في موضوعات
المسائل فلا يكون جزءا على حدة والثاني من المبادى التصورية والثالث
من المبادى التصديقية فلا يكون جزءا على حدة ايضا والرابع من مقدمات
الشروع فلا يكون جزءا ويمكن الجواب باعتبار كل من الشقوق اما وجه
اما على الاول فيقال ان نفس الموضوع وان اندرج في المسائل لكن لشدة الاعتناء
به من حيث ان المقصود من العلم معرفة احواله والبحث عنها جزءا على حدة ويقال
ان المسائل هي مجموع الموضوعات والمحمولات والنسب بل المحمولات المنسوبة
الى الموضوعات قال المحقق الدواني في حاشية المطالع المسائل هي المحمولات
المثبتة بالدليل وفيه نظر فانه يرد عليه ظاهر قول المص فالمسائل هي قضايا
كذا وموضوعاتها كذا ومحمولاتها كذا وايضا فلو كان المسائل نفس المحمولات
المنسوبة لوجب عد ساير موضوعات المسائل التي هي وراء موضوع العلم جزءا
على حدة فتدبر واما على الثاني فيقال ان تعريف الموضوع وان كان مندرجا
في المبادى التصورية ولكن عد جزءا على حدة لمزيد الاعتناء به كما سبق
واما على الثالث فيقال بمثل ما مر او يقال ان عد التصديق لوجود الموضوع
المبادى التصديقية هي القضايا التي تتالف منها قياسات العلم نص على
ذلك العلامة في شرح الكليات تابعه بكلام الشيخ ايضا وح فقول المص يبتني

عليها

عليها قياسات العلم تعريف او تفسير بالاعم واما على الرابع فيقال ان التصديق
بالموضوعية لما توقف عليه الشروع على بصيرة وكان له مزيد مدخلية في معرفة
مباحث العلم وتمييزها عما ليس منه عد جزءا من العلم مسامحة وهذا ابعد
المحتملات والمبادى وهي حدود الموضوعات واجزائها واعراضها
والمبادى مقدمات بينة يجب تسليمها او ماخوذة يبتنى عليها قياسات
العلم قوله اجزاؤها اي حدود اجزائها اذا كانت الموضوعات مركبة قوله
واعراضها اي حدود العوارض المثبتة لتلك الموضوعات قوله ومقدمات
بينة المبادى التصديقية اما مقدمات بينة بنفسها او بديهية او مقدمات
ماخوذة اي نظرية فالاولى تسمى علوما متعارفة والثاني ان اذعن المتعلم
بحسن الظن بالعلم سميت اصولا موضوعة وان اخذها مع استنكار سميت
مصادرة ومن هنا يعلم ان مقدمة واحدة يجوز ان يكون اصلا موضوعا بالنسبة
الى شخص مصادرة بالقياس الى آخر والمسائل وهي قضايا تطلب في
العلم وموضوعاتها موضوع العلم او نوع منه او عرض ذاتي او مركب ومحمولاتها
امور خارجة عنها لاحقة لها لذواتها قوله موضوع العلم كقولهم في الطبيعي
كل جسم فله شكل طبيعي قوله او عرض ذاتي كقولهم كل متحرك فله مبدا قوله
او مركب من الموضوع مع العرض الذاتي كقولك كل خط قام على خط فان زاويتي
جنبيه قائمتان او مساويتان لهما قوله ومحمولاتها اي محمولات المسائل امور
خارجة عنها اي عن موضوعات المسائل لاحقة لها اي عارضة لتلك الموضوعات
المراد هنا المحمولة عليها فان العارض هو الخارج المحمول فاذا جرد عن قيد الخروج
للتصريح بها قبل نفي الحمل ولو اكتفى المص باللحوق يكفي ويوجد في بعض النسخ
قوله لذواتها وهو بحسب الظاهر لا ينطبق الا على العرض الاولي اي اللاحق المسمى
اولا بالذات اي بدون واسطة في العروض ولا يشمل العارض بواسطة
المساوي مع انه من العرض الذاتي اتفاقا ولذا اوله بعض الشارحين اي
لاستعداد مخصوص بذواتها سواء كان لحوقها اياها لذاتها او لامر يساويها
فان اللاحق لشيء بما هو هو يتناول الاعراض الذاتية جميعا على ما قال المص

في شرح الرسالة ثم هذا القيد تدل على ان المص اختار مذهب الشيخ في لزوم
كون محمولات المسائل اعراضا ذاتية لموضوعاتها واليه ينظر كلام شارح
المطول لكن الاستاد المحقق سراورد كثيرا ما يكون محمول المسئلة بالنسبة
الى موضوعها من الاعراض العامة الغريبة كقول الفقها كل مسكر حرام وقول
النحاة كل فاعل مرفوع وقول الطبيعي كل فلك متحرك على الاستدارة نعم
يعتبر ان لا يكون اعم من موضوع العلم وصرح بذلك المحقق الطوسي ايضا
في نقد التنزيل واقول في لزوم هذا الاعتبار ايضا نظر لصحة ارجاع المحمولات
العامة الى العرض الذاتي بالقيود المخصصة كما ترجع المحمولات اليه
بالمفهوم المردد والاستاد صرح بالاعتبار الثاني فتقدم من اعتبار الاول
تحكم وههنا زيادة كلام لا يسعها المقام وقد يقال المبادي لما يبتدأ به
قبل المقاصد ويقال المقدمات لما يتوقف عليه الشروع على وجه الخبرة
وفرط الرغبة كتعريف العلم وبيان غايته وبيان موضوعه وكان القدماء
يذكرون ما يسمونه الرؤس الثمانية الاول الغرض لئلا يكون النظر عبثا
والثاني المنفعة اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط للطلب ويحمل المشقة
والثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصل والرابع
المؤلف ليسكن قلب المتعلم والخامس من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به
والسادس في اي مرتبة هو ليقدم على ما يجب والسابع القسمة ليطلب في كل
باب ما يليق والثامن الانحاء التعليمية وهي التقسيم من فوق والتحليل و
التحديد قوله وقد يقال المبادي اشار الى اصطلاح في المبادي وهو ما تقدم
وصفه ابن الحاجب في مختصر الاصول حيث اطلق المبادي على ما يبدأ به قبل
الشروع في مقاصد العلم سواء كان داخلا في العلم من المبادي المصطلحة التي تقدمت
لتصور الموضوع والاعراض الذاتية والتصديقات التي يتالف منها قياسات
العلم او خارجا يتوقف عليه الشروع ولو على وجه الخبرة وتسمى مقدمات
والفرق بين المقدمات والمبادي بهذا المعنى مما لا ينبغي ان يشتبه فان المقدمات
خارجة عن العلم لاحقة بخلاف المبادي فتبصر قوله يذكرون اي في صدر

كتبهم

كتبهم على انها من المقدمات او من المبادي بالمعنى الاعم اعلم ان ما يترتب على فعل ان كان
باعثا للفاعل على صدور ذلك الفعل منه يسمى غرضا وعلة غائية والا يسمى
فائدة ومنفعة وغاية فافعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض وان اشتملت
على فوائد ومنافع لا تحصى وكان مقصود المص ان القدماء كانوا في صدر كتبهم
ما كان سببا حاملا على تدوين المدونات لهذا العلم منفعة ومصلحة
سوا الغرض الباعث للواضع الاول فقد عرفت في صدر الكتاب الغرض
والغاية من علم المنطق وهو العصمة فتدبر قوله الثالث السمة السمة العلامة
وكان المقصود ههنا الاشارة الى توجيه تسمية العلم كما يقال انما سمي
المنطق منطقا لان النطق يطلق على الظاهري وهو التكلم وعلى الباطني
وهو ادراك الكليات وهذا العلم يقوي الاول ويسلك بالثاني مسلك
السداد فاشتق له اسم من المنطق فالمنطق اما مصدر ميمي بمعنى النطق اطلق
على العلم المذكور مبالغة في مدخلية في تكميل النطق حتى كانه هو واما
اسم مكان كان هذا العلم محل النطق ومظهره في ذكر وجه التسمية اشارة
اجمالية الى ما يفصله العلم من المقاصد المؤلف ليسكن قلب المتعلم على ما هو
الشان في مبادي الحال من قبول مراتب الرجال واما المحققون فيعرفون
الرجال بالحق لا الحق بالرجال ونعم ما قال ولي ذي الجلال عليه السلام ابد
المتعال لا تنظر لمن قال هذا ومتمم قوانين المنطق والفلسفة هو الحكيم
العظيم ارسطو ودونهما بامر اسكندر ولذا لقب بالمعلم الاول وقيل
المنطق اندميرا ثبت في القرنين ثم بعد نقل المترجمين تلك الفلسفات
من لغة يونان الى لغة العرب وهذبها ورتبها واحكمها واتقنها المعلم
الثاني الحكيم ابو نصر الفارابي وقد فصلها وحررها بعد احراق كتب
ابي نصر الشيخ الرئيس ابو علي ابن سينا شكر الله مساعيهم الجميلة قوله من
اي علم اي من جنس اجناس العلوم العقلية والفرعية والاصلية كما يبحث
عن حال المنطق انه من جنس العلوم الحكمية ام لا فان قرنت الحكم بالعلم باحوال
اعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية لم يكن

سهما اذ ليس بحثه عن المفهومات والموجودات الذهنية الموصلة الى
التصور او الى التصديق وان حذف لاعيان عن التفسير المذكور خرج هو
من الحكمة ثم على التقدير الثانى فهو قسم من الحكمة الفطرية المباحثة عما ليس
وجودها بقدرتنا واختيارنا ثم هل هو حاصل من اصول الحكمة الفطرية
او من فروع الالهى فى المقام لا يسع بسط ذلك الكلام قوله من اى مرتبة
هو كما يقال ان مرتبة المنطق ان يشتغل به بعد تهذيب الاخلاق وتقويم
الفكر ببعض الهندسيات وذكر الاستاد فى بعض رسائله انه ينبغى
تاخره فى زماننا هذا عن تقدم قدر صالح من العلوم الادبية لما شاع من
كون التدوين فى اللغة العربية قوله القسمة اى قسمة العلم والكتاب
الى ابوابها فالاول كما يقال ابواب المنطق تسعة الاول باب ايساغوجى اى
الكليات الخمس والثانى التعريفات والثالث القضايا والرابع القياس
والخويه الخامس البرهان السادس الجدل السابع الخطابة الثامن
المغالطة التاسع الشعر وبعضهم عد باب بحث الالفاظ بحثا اخر فعاد
ابواب المنطق عشرة كاملة والثانى كما يقال ان كتابه هذا مرتب على قسمين
الاول فى المنطق وهو مرتب على مقدمة ومقصدين وخاتمة المقدمة
فى بيان الماهية والغاية والموضوع والمقصد الاول فى مباحث
التصورات والمقصد الثانى فى مباحث التصديقات والخاتمة فى
اجزاء العلوم والقسم الثانى فى علم الكلام وهو مرتب على ابواب اوله كذا
على اخره وكما قال فى الشمسية ورتبته على مقدمة وثلث مقالات وخاتمة
وهذا الثانى شايع فيما يخلو عنه كتاب قوله الانحاء التعليمية اى الطرق
المذكورة فى التعاليم لعموم نفعها فى العلوم وقد اضطربت كلمة الشراح
ههنا وهو الموافق لكتب القوم والماخوذ من شرح المطالع قوله وهى
التقسيم كان المراد به ما يسمى تركيب القياس ايضا وذلك بان يقال
اذا اردت تحصيل مطلب من المطالب التصديقية فضع طرفى المط واطلب
جميع موضوعات كل واحد منها سواء حمل الطرفين عليها او حملها على الطرفين

بواسطة

٩٢

بواسطة او بغير واسطة وكذلك اطلب جميع ما سلب عن احد الطرفين او
سلب هو عن احدهما ثم انظر الى نسبة الطرفين الى الموضوعات والمحمولات
من محمولات موضوع المط ما هو موضوع لمحموله فقد حصلنا المط من الشكل
الاول او محمول عليه محموله فمن الشكل الثانى او من موضوعات موضوعه
ما هو موضوع لمحموله من الثالث او محمول لمحموله فمن الرابع كل ذلك بعد
اعتبار الشرايط بحسب الكمية والكيفية كذا فى شرح المطالع وقد عبر المص
عن هذا المعنى اعنى التكثير اى تكثير المقدمات اخذا من فوق الى النتيجة
لانها المقصد الاقصى بالنسبة الى الدليل قوله والتحليل فى المط كثيرا
ما يورد فى العلوم قياسات منتجة للمطالب لا على الهيئة المنطقية للتساهل
المركب اعتمادا على الفطن العالم بالقواعد فاذا اردت ان تعرف على اى شكل
من الاشكال فعليك بالتحليل وهو عكس الترتيب حصل المط او نظر الى القياس
المنتج له فان كان فيه مقدمة تشارك المط بكلا جزئيه فالقياس استثنائى
ثم انظر الى طرفى المط ليتميز عندك الصغرى ويحكم بانه فهى الكبرى ثم ضم الجزء
الاخر من المط الى الجزء الاخر من تلك المقدمة فان تالف على احد التاليفات
الاربع فانضم الى جزئى المط فهو الحد الاوسط ويتم الشكل المنتج وان لم
يتالف كان القياس مركبا فاعمل لكل واحد منهما العمل المذكور اى ضع الجزء الاخر
من المط والجزء الاخر من المقدمة كما وصفت فى طرفى المط فى التقسيم فلا بد وان
يكون لكل واحد منهما نسبة الى شىء ما فى القياس وان لم يكن القياس منتجا
للمط فان وجدت حدا مشتركا بينهما فقد تم القياس وتبين لك المقدمات
والاشكال والنتيجة قوله وهو عكسه اى تكثير المقدمات الى فوق وهو النتيجة
كما مر وجهه قوله او بعد الحد يعنى المراد بيان اخذ الحد وكان المراد المعرف مطلقا
للاشارة وذلك بان يقال اذا اردت تعريف شىء فلا بد ان تضع ذلك
الشىء وتطلب جميع ما هو اعم منه ويحمل عليه بواسطة او بغيرها وتميز الذاتيات
عن العرضيات بان تعد ما هو بين الثبوت له او ما يلزم من تجرده او تفاعده نفس
الماهية ذاتيا واما ليس كذلك فيتميز عنده الجنس عن العرض العام والفصل

٣٢

من الخاصة ثم تركب اى قسم شئت من اقسام المعرف بعد اعتبار الشرايط
المذكوره فى باب المعرف والبرهان اى الطريق الى الوقوف على الحق والعمل
به وهذا بالمقاصد اشبه قوله اى الطريق الى الوقوف على الحق اى اليقين
ان كان المطلوب علما نظريا والى الوقوف عليه والعمل به ان كان علما
عمليا كما يقال اذا اردت الوصول الى اليقين فلا بد ان تستعمل فى الدليل
بعد محافظة شرايط صحة الصورة اما الضروريات الستة او ما يحصل
منها بصورة صحيحة وهيئة منتجة وتبالغ فى الفحص عن ذلك حتى
لا يشتبه بالمشهورات او المسلمات او المشبهات ولا تذعن لشئ بمجرد
حسن الظن او بمن تسمع منه حتى لا تقع فى مضيق المخاطبة ولا ترتبط
بربقة التقليد قوله وهذا بالمقاصد اشبه اى الامر الثانى اشبه
بمقاصد الفن منه بالمقدمات ولذا ترى المتاخرين كصاحب المطالع
يوردون ما سوى التحديد فى مباحث الحجة ولواحق القياس واما
التحديد فشانه ان يذكر فى مباحث المعرف وقيل هذا اشارة الى
العمل وكونه اشبه بالمقاصد ظاهر بل المقصود من العلم العمل جعلنا
الله واياكم من الراسخين فى الامرين ورزقنا بفضله وجوده
سعادة الدارين بحق محمد وعترته خير البرية اجمعين صلى الله
عليه وعلى اله وصحبه الطاهرين انه خير موفق ومعين
والحمد لله رب العالمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ومنجز وعد العالمين والصلوة على من ارسله
الى الناس بالبرهان المبين ليهديهم الى الاخلاص في الدين
وعلى اله وصحبه التابعين له باحسان الى يوم الدين
فهذه تعليقات على قسم الكلام من التهذيب لكشف مقاصد ابوابه
على الترتيب وقعت على مقترح بعض طلاب هذا الفن في ازاحة
ما ظنوا على الفاظه بعض الظن والله ادعو بما يدعو به عباده الصالحين
واتضرع اليه وابتهل بين يديه بما اعطى به السائلون ان يوفقني لاتمام
المقاصد بحيث يحب المنصف والمعاند انه بذلك جدير وعلى كل شيء قدير
هذا قسم الكلام من التهذيب وعلى الستة وقع التبويب وذلك
لان المذكور فيه اما ان يكون في المقدمات فهو الباب الاول والا فان
كان البحث فيه عما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هو الواجب
والجوهر والعرض فهو الباب الثاني او عما يختص بالاعراض فهو الباب
الثالث في الاعراض او عما يختص بالجوهر وهو الباب الرابع في الجواهر
او عما يختص بالواجب والبحث عنه لا باعتبار ارسال الرسل فهو الباب
الخامس في الالهيات او باعتباره وهو الباب السادس في السمعيات
وبحث الرؤية وان كان لا تعلق له باعتبار الارسال لكن البحث عن
امكانها وجوازها عليه تعالى ليس باعتباره فالبحث عنه باعتبار الوقوع
انما هو على سبيل المبدا كالبحث عن جواز الاعادة في السمعيات
واما ما ذكر بعض الشارحين في بيان الحصر من ان ما يذكر فيه اما ان
يكون من مقدمات العلم وهو الباب الاول او من احوال الامور
العامة الشاملة لانواع الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض
او لنوعين منها وهو الباب الثاني او احوال الجوهر وهو الثالث او عن
احوال العرض وهو الرابع او عن الالهيات وهو الخامس او من السمعيات
وهو السادس ففيه نظر من وجوه الاول ان المقدمة عند المص قد يطلق

على مقدمة العلم وهو ما يتوقف عليه مسائله وعلى مقدمة الكتاب وهو المفسر
بطائفة من الكلام امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف
عليها ام لا والظاهر ان المذكور ههنا من الثاني كما سنبين فجعل ما ذكر
في الباب الاول من مقدمات العلم لا يوافق كلام المص الثاني انه جعل
المذكور في الباب الثاني احوال الامور العامة وهذا يدل على ان الامور
العامة تكون موضوعات في مباحثها فيصير اكثر مسائل هذا الباب
من القضايا الطبيعية وهي مهملة كما عرف في موضعه بل الاظهر انها
محمولات الثالث انه عبر عن الاقسام بالانواع وحملها على المعنى المشهور فيما
بين المحصلين غير ممكن التوجيه وعلى غيره تعسف ظاهر الرابع انه سهى
في بيان تقدم الجوهر على العرض بل احوال العرض متقدم واقول وجه تقدمه
ان بعض احكام الجواهر يتوقف على احوال العرض كالحدوث على الحركة والسكون
الخامس المراد بالالهيات الاحوال التي يعرض الواجب تعالى فجميع السمعيات
كذلك وان اريد بها ما لا يتوقف على السمع وبالسمعيات ما يتوقف عليه
فيرد عليه انه ح تكون بحث الرؤية والكلام من السمعيات وكذا اثبات
السمع والبصر على وجه الباب الاول في المقدمات اعلم ان
المقدمة في المشهور فيما بين الجمهور مفسرة بما يتوقف عليه الشروع في
العلم والمص خالفهم فاثبت مقدمة للعلم وسلخ في تفسيرها الجمهور و
مقدمة الكتاب وفسرها بانها طائفة من الكلام قدمت امام المقصود
لارتباط له بها وانتفاع بها فيه والذي بعثه على ذلك امران كما يفهم من
كلامه الاول ان بعض المصنفين ذكروا في مقدمة كتابهم شيئا ذكره
الاخرون في الخاتمة فلو انحصر المقدمة على مقدمة العلم اعتضل الامر
في التقديم والتاخير والثاني ان بعضهم قالوا المقدمة في حد العلم
وغايته وعرضه فلو انحصرت المقدمة على مقدمة العلم لكانت تلك
الامور عين المقدمة فيلزم ان يكون الشيء ظرفا لنفسه واذا
اثبت مقدمة الكتاب انحل الاشكالان وايضا الاقتصار يستدعي

بيان توقف العلم على ما ذكر في المقدمة واذا اثبت مقدمة الكتاب سقط
مؤنته فكذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة ههنا يمكن ان يحمل على مقدمة
العلم لعدم ورود الاشكال الاول بحسب الظاهر اي بالنظر الى اغلب المصنفات
الكلامية وكذا الثاني فان الباب جعل ظرفا للمقدمات فلا يلزم ظرفية
الشيء لنفسه ويلزم تلك لو حملت على مقدمة الكتاب اولا وبالذات لكن اورد
النظر في بعض تصانيفه على جعل الحد والغاية والموضوع من مقدمة
العلم وقال بامكان الشروع بدون هذه الامور ثم قال وما ذكروه
من البصيرة فليس امرا مضبوطا يقتضي الاقتصار على ما ذكروه فالظاهر
بناء على هذا النظر ان المراد بالمقدمة ههنا مقدمة الكتاب ولا يلزم
عليه ح شيء الا مخالفة القوم بلا امر صالح داعية الى ذلك كما لا يخفى على من له
ح الباب الاول في بيان معاني المقدمات واما ما ذكره بعض شارحي
هذا الكتاب من ان المراد بالمقدمة ما يحسن تقديمه على المقاصد وينفع
فيها لا ما يتوقف عليها عقلا ولا ما يتوقف عليه الشروع بالبصيرة ولا ان
فيه مناقشة ففيه نظر من وجوه الاول ان هذا اصطلاح جديد لا يساعده
كلام القوم ولا كلام المص كما هو الظاهر من العبارة التي نقلنا من المص
رحمه الله الثاني انه يرد عليه الاشكال الاول فان ما يحسن تقديمه لو اخره
احد لكان تاركا للاولى وكذا الاشكال الثاني فان المقدمة ح هو الحد
والغاية والموضوع مثلا فلو قيل المقدمة في حد العلم وغايته وموضوعه
لزم ان يكون الشيء ظرفا لنفسه الثالث يحتاج المذكور في المقدمة الى
بيان جهة حسن التقديم كما يحتاج الى بيان جهة التوقف في ذكر التفسير
ويكون قابلا للمنع كذلك الرابع ان المناقشة التي اوردت على اعتبار البصيرة
واردة على اعتبار النفع فلهذا ايضا ليس امرا مضبوطا يقتضي الاقتصار
على ما ذكر الخامس ان هذا التعريف يصدق على المبادي بالنظر الى المقاصد
فانه يحسن تقديمه وليس من المقدمة ولو قيل ان المراد بما يحسن اي من الامور
الخارجة مع بعده فان ما من صيغ العموم يرد عليه المنطق فانه ما يحسن

ان

ان يقدم على الكلام وينفع فيها ثم ان المقدمات تعريف العلم المطلوب
وبيان موضوعه وذكر حكم مطلق العلم وتعريف النظر وبيان احكامه وذكر
الدليل وتقسيمه الى النقلي والعقلي لا مقصورا ببعضها كما توهم قوله الكلام
قيل انما سمي الكلام كلاما لان مسئلة الكلام هي حدوث القران وقدمه اشهر
اجزائه حتى كثر فيه التقاتل والسفك لا في غيرها وسبب تدوينه فسمي
باسم اشهر اجزائه وذكر بعض الشارحين لان الكلام والاختلاف
في الكلام كثير فسمي باسم اكثر موضوع مسائله بحثا واختلافا وفيه بحث
اما اولا فان الكلام والاختلاف في الرؤية ايضا كثير بل اكثر يظهر لمن
تتبع تانك المسئلتين وان اريد انه كثير في نفسه لم يترتب عليه
تسميته الى اخره واما ثانيا فلو اريد بالبحث الاحوال العارضة للكلام ففيه ان مسئلة
الكلام مسئلة واحدة محمولها واحد لموضوعها وحكاية اقوال المخالفين لردهم
واثبات المقصود لا يكثر محمولاتها كما لا يخفى ولو سلم فيمكن ان يوجد بحسب
هذه الكثرة مباحث موضوعات مسائل اخر وان اريد المباحثة والاختلاف
كما يشهد عليه ذكر الاختلاف فيرد عليه ان الاختلاف انما يكون في النسب
فانتسابه الى المحمولات انسب هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة
اليقينية قدم تعريف العلم المطلوب لافادته الطالب بصيرة كسالك
طريق عارف بامارته وان تصوره بغيره وان فرض كفاية للشروع
لكنه لا يفيد بصيرة ثم ان المذكور في المقدمة هو الرسم اذ حقيقة كل علم
مسائله فلا يعرف بحدها الا بعد العلم بجميع مسائله فلم يكن الحد من مقدمات
الشروع اقول تصور المسائل بالذاتيات لا يحتاج الى حصولها فلم يمتنع
ان يكون من مقدمات الشروع وما قيل ان اسم كل علم موضوع بازاء
مفهوم اجمالي شامل له فان فصل في تعريفه ذلك المفهوم كان حدا له بحسب
اسمه وان بين لازمه كان رسما بحسبه وعلى التقديرين هو رسم
لذلك العلم مميز له عن غيره فاقول هذا مخالف لما ذكر ان المسائل
حصلت اولا ثم وضع اسم العلم بازائها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون

المفهوم الاجمالي جنسا وفصلا فيحد بهما ثم ان جعل الكلام عبارة عن المسائل
فلا يحمل عليه قوله هو العلم فلا بد من اعتبار ما يصح هذا مثل هو ما يستلزم
العلم بالعقايد الخ وكذا ان جعل عبارة عن التصديقات بها او جعل التعريف
تعريفا للعلم المقدر اى علم الكلام هو العلم الخ لا يتم الا بمثل ما ذكرنا من التاويل
فان التصديق بجميع المسائل الكلامية ليس هو التصديق بالعقايد فقط ولك
ان تقول انه لم يرد بالعلم بالعقايد التصديق به فقط بل اراد به العلم
بها متجاوزا عن الادلة وهذا انما يصدق على العلم بالعقايد وبالادلة
والعلم المتعلق بها ما هو علم الكلام بلا اشكال وفائدته الاحتراز عمن تصور
العقايد او صدق بها بالتقليد وكذا بالادلة فانه لا يسمى هذا العلم
كلاما بلا ريبة واراد بالعلم هنا معناه الاعم او التصديق مطلقا كما
اشرنا اليه فان اطلاقه على هذا المعنى وان كان مجازا غير مستنكر خصوصا
مع اشتهاره بين المحصلين كما صرح بذلك بعض الفضلاء فيتناول ادراك
المخطي والمراد بالعقايد الاحكام التي تسمى اعتقادية وهي في مقابلة العملية
وهي الاحكام التي يقصد بها العمل كوجوب الصلوة والزكوة وتسمى فرعية وعملية
وهذه لا تكاد تنضبط وغايتها لمن يتصدى بضبطها حصول التهيؤ التام
لاستعلام ما يحتاج اليه واما الاولى فهي مضبوطة منحصرة لا تزايد فيها
انفسها وانما يتكثر وجوه استدلالاتها ودفع شبهاتها فلا امتناع في
ضبطها وقد دون هذا العلم لحفظها والفقه للعملية وبالدينية المنسوبة
الى دين محمد صلى الله عليه وسلم صوابا او لا وباليقينية ما يطلب به اليقين
لا مجرد الظن كما في دلايل العمليات والامور التي يطلب بالنظر فيها نفس
الظن بكيفياته من غير نظر الى انه مطابق للواقع ام لا وقد افاد بعض
الشارحين في هذا المقام اجوبة تهدم الاسولة الا ولى انه قال اذا جعل العلم
بمعنى الملكة اى ملكة تقتدر بها على استحضار العقايد المنسوبة الى دين
محمد صلى الله عليه وسلم سواء كانت حقة او باطلة اندفع ما اوردنا
عليه فليتامل على ما يظهر بالتامل واقول فيه بحث اما اولا فلان حمل العلم

المطلوب فيها نفس الاعتقاد
كوجود الواجب فقدرته وعلمه
وهذه الاحكام

المتعري بالباء على الملكة بعيد جدا فان معنى الكلام مع ملكة بالعقايد
ولا يخفى سماجته خصوصا مع قيد عن الادلة فانه يابى عن هذا كل الاباء
وارادة المعنى الذى ياباه اللفظ في قوة الخطا عند المحصلين فكيف
يتوهم ذلك في كلام هذا الفاضل العلامة السنة في العربية واما ثانيا
فلان الملكة اذا كانت متعلقة بالعقايد فقط لم يكن تعريف العلم بها
فان ملكة بعض مسائل علم لا يطلق عليها اسم ذلك العلم قطعا فان
من البين ان مجرد ملكة قولنا كل فاعل مرفوع ليست بحوابلة النحو فهذا
الاعتبار لا يسمن من جوع فلا غناء فيها واما ثالثا فلان الملكة هي الكيفية
النفسانية الراسخة فان كانت هذه الكيفية يقينا لم يصدق على اعتقاد
اهل الزيغ تلك وان كانت غير يقينية فتسميتها علما يكون مجازا فيلزم اعتبار
المعنى المجازى مع السماجة فازداد في طنبور الفساد نغمة اخرى واما رابعا
فلان حمل العقايد الدينية على ما يعمها وادلتها لا يوافقه عقل ولا نقل
واما خامسا فلان قوله في الجواب المرضى المراد بالعلم بالعقايد العلم
المتعلق بها ليدخل الخ غير تام فان دخول العلم بالوسايل في العلم بالعقايد
اما من جهة تعميم العقايد فيرجع الى الجواب الثاني وقد عرفت ما فيه واما
من جهة تعميم التعلق فان المراد بالعلم المتعلق بالعقايد اعم من ان يكون متعلقا
بها بالذات او بالواسطة فيصدق على العلم بوسايل العقايد انه متعلق
بالعقايد في الجملة لانه متعلق بها بواسطة الوسايل فيقول المفهوم لفظ من
التعلق تعلقه بمعلوم وان حمل على عموم المجاز وسلم جوازه مع بعده على
قرينة ذلك يلزم ان يكون المنطق والمقدمات كلها داخلة في الكلام مع انه
لا يقول به احد والموفق هو الله الصمد ومما ذكر بعض الشارحين
في هذا المقام سايلا ومجيبا انه فان قيل اذا اريد بالعلم مطلق التصديق
كما ذكر فان اريد العلم بجميع العقايد على التفصيل لا يكون واحد متكلما
اذ لا يعلم احد تفاصيلها بل يزيد للناظر في الكتاب والسنة العلم
بالتفصيل شيئا فشيئا وان اريد العلم بجملة منها لزم ان يكون كل من كان

عالما بثلث مسايل متكلما وليس كذلك قلنا المراد العلم بجملة من العقايد
التي يحصل معها القدرة على استنباط الباقية ولو بعد الروية والفكر
الدقيق والكد المفرط وقس عليه سائر العلوم فاقول ولا مستعينا بالله تعالى
انا نختار العلم بجميع العقايد ونمنع الزيادة فان الاحكام الاعتقادية
مضبوطة محصورة لا سيما من وجوه استدلالاتها ودفع شبهاتها كما ذكرنا
وثانيا ناظرا فيما ذكره مستوفقا من الله العزيز ان ايراد هذا السؤال لا يختص
بارادة مطلق التصديق من العلم بل الوارد اليقين او المعنى الشامل للتقويد
لا يمكن اخراج هذا السؤال كما لا يخفى وثالثا انا نختار الشق ونمنع لزوم ما ذكره
وانما يلزم ان لو اريد اي جملة كانت بل نريد جملة هي جميع ما دون وتخرج
وح يلزم ان من كان عارفا بجميع المسائل الكلامية التي دونت وتخرجت
متكلما ونمنع بطلانه وذ بما انه لو بدا وبتقسيم من وجوه الاول ان العالم
بمبادي مسائل الكلام وجملة منها اي جملة كانت لا يسمى متكلما ويصدق
عليه انه عالم بجملة من العقايد مع القدرة على استنباط الباقية لو اعمل
الفكر والروية وشدته انه انما ذهب اليه لما راى في بعض كتب الاصول انهم
اوردوا على تعريف الفقه مثل هذا الايراد واجابوا بهذا الجواب فتلقي
بالقبول واورده ههنا بتمجا ولم يحل الروية حتى يعرف ان المسائل الفقهية
مما لا يكاد تنضبط وانما مبلغ العالم بها التهيؤ لاخراجها عند الاحتياج
ولا كذلك مسائل الكلام الاعتقادية فانها منحصرة مضبوطة يمكن للمتصدي
بها ان يعلمها جميعا الثاني ان حمل عبارة المص على هذا المعنى مما يستبعد
جدا كما اعترف به الثالث ان الكلام انما يعلم بمعرفة جميع اجزائه فان علم
واحد بعض مسائله واستحصلبا قيه لم يحصل له الكلام البتة فلو سمي
متكلما لزم وجود متكلم غير عارف بالكلام ولو لا المخافة لاوطنا الدينية من الادلة اليقينية بقدر الطاقة البشرية وقال فعد نظر
اذ لا يفهم من القيد الاخير ما يصلح ان يكون جزءا من التعريف لانه لو اريد به غاية
طاقة جنس البشر لزم ان لا يكون اكثر المتكلمين على الكلام وان اريد طاقة فرد

الذين قوم من اصحاب تفصل شرح المقاصد من ان المقصود من الكلام تحصيل العقايد الدينية

من الافراد

من الافراد لزم ان من يعلم العقايد اجمالا مع عدم القدرة على تفصيلها متكلما
وليس كذلك فتامل والاولى يمكن اختيار الشق الاول ويمنع لزوم ما ذكره
ويمكن الجواب بانه قسم ثالث وهو طاقة اكثر البشر فمن علم جميع العقايد
بقدر طاقة اكثر البشر فهو متكلم والا فلا ثم ما اورده على الشق الثاني
وهو لزوم كون العالم بالعقايد اجمالا مع عدم القدرة على التفصيل متكلما
فهو غير وارد فان العالم المذكور لا يعلم العقايد من الادلة فلا يصدق عليه
انه عالم بالعقايد من الادلة بقدر طاقة فرد   وموضوعه المعلوم من حيث
يتعلق به ذلك انما كان الموضوع من المقدمات لان بمعرفته يحصل للطالب بصيرة
في طلبه ويتميز العلم المط عنده تميزا ذايدا فان تمايز العلوم بحسب الموضوعات
وموضوع العلم ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية اي العارضة لما هو هو
او بمساويه ثم منه ما يحمل على كلية الموضوع ومنه ما لا يكون كذلك لكن لا يحتاج
في عروضه الى ان يصير نوعا معينا متهيا للقبول كالحركة والسكون فانه لا يحتاج
الجسم في ان يكون متحركا او ساكنا الى ان يصير حيوانا واما الاخص الذي يحتاج
في عروضه الى ذلك فهو عرض غريب كالضحك العارض للحيوان فان عروضه يتوقف
الى ان يصير انسانا واما ذكره بعض الشارحين في تحقيق معنى الموضوع مطلقا
انه هو الذي يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية المساوية له او عن الاعراض
الذاتية لانواعه او اعراض اعراضه ذاهبا الى ان العرض الاخص لا يكون ذاتيا
اصلا بناء على قول الشيخ في برهان الشفاء ان ما يلحق الشيء لامر اخص وكان
ذلك الشيء محتاجا في لحوقه الى ان يصير نوعا متهيا بقبوله ليس عرضا
ذاتياله ففيه نظر من وجوه الاول انه اصطلاح جديد يخالف كلام الجمهور
قال الشيخ في الاشارات لكل واحد من العلوم شيء واحد او اشياء متناسبة
يبحث عن احواله واحوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمى الشيء
موضوع ذلك العلم واما كلام المتاخرين في تصانيفهم فمشهور معروف
الثاني ان العرض الذاتي لنوع الموضوع عرض غريب بالنسبة الى موضوع
العلم فقد جوز البحث في العلم عن العرض الغريب للموضوع وقد صرحوا

بان العلوم لا يبحث عن الاعراض الغريبة للموضوع البتة و بنوا على ذلك ان
موضوع الحكمة لا يجوز ان يكون امرا واحدا هو الموجود مطلقا او الموجود الخارجي
والا لم يجز ان يبحث فيها عن الاحوال المختصة بانواعها الثالث انه مشتمل على
استدراك فان الاعراض الذاتية للاعراض الذاتية للموضوع اعراض ذاتية
له فلا حاجة الى افرادها بالذكر الرابع يلزم عليه اتحاد موضوع العلم الاعلى
الذي هو الاعم و موضوع العلم الادنى الذي هو الاخص فانه يصدق على الاعم
بالنسبة الى العلم الادنى انه شيء يبحث في ذلك العلم الادنى عن اعراضه
الذاتية له او عن اعراض الذاتية لنوعه فان صدق احد الشقوق كاف في صدق
المفهوم المردد كما لا يخفى على ذي دربة الخامس ان كلام الشيخ المنقول من
البرهان لا يدل الا على ان العرض الاخص المقيد بما ذكر لا يكون عرضا
ذاتيا فلا يصلح دليلا على نفيه على الاطلاق و نحن قد بينا ان هذا الامر الذي
قد ذكره الشيخ هو الصواب و لنا عرض اخص لا يتوقف عروضه لموضوعه الى
ان يصير نوعا متهيئا لقبوله وجوزنا ان يكون عرضا ذاتيا لموضوعه كما ذكره
صاحب الطالع و بينه لكلام مشبع بما لا مزيد عليه دائمهدا فنقول الخلف في
موضوع الكلام فقيل هو المعلوم واختاره صاحب المواقف والمصرح هنا
و من المكشوف الظاهر انه مطلقا ليس موضوعا له فلهذا قيده بقوله من
حيث يتعلق به كذا اي بالعلم بالعقايد او بالعقايد بتأويل المذكور وانما
جعل المعلوم من الحيثية المذكورة موضوعا لعلم الكلام فان البحث في هذا العلم
عنه من هذه الحيثية كذا ذكره بعض الشارحين واقول ان المذكور في
هذا الفن اما عقايد او وسائلها والبحث في الباب الثاني عن المعلوم من
حيث انه يتعلق بالعلم بالعقايد بلا شبهة واما في الباب الاول فلم
يظهر ذلك فان اثبات القدرة والعلم وغيرهما للمعلوم ليس من حيث
انه يتعلق بعلم بعقيدة اخرى وان كان بعضها دليلا على عقايد اخرى
وفي اعتبار تعلقه بهذه العقيدة المثبتة له نوع بعد كما لا يخفى وايضا
يتناول المعلوم من الحيثية المذكورة محمولات المسائل كما يتناول موضوعاتها

ولكن لو قيل هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد وما قال بعض
الشارحين من انه اذا كان الموضوع مفهوم المعلوم كما قرره لم يتناول
محمول المسائل اذ ليس شيء من محمولاتها مفهوم المعلوم فهو ساقط فان
تناول مفهوم لشيء لا يقتضي ان يكون ذلك الشيء عين ذلك المفهوم بل يكفي
اتصافه به كما في الموضوعات فالاولى ان يقال هو المعلوم من حيث يثبت
له ما هو من العقايد الدينية او وسيلة اليها قال السيد قدس سره في شرح
المواقف يتجه ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا
فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية قلت لم لا يجوز ان يراد بقولهم يثبت
وامثاله يصلح ان يثبت له ومعناه ان المعلوم من حيث انه يصلح ان يثبت
له عقيدة او لان يتعلق اثبات عقيدة موضوع علم الكلام ولا شك
ان عروض القدرة له من هذه الحيثية ومثل هذا التحمل في كلامهم غير عزيز
فان قلت عروض القدرة للمعلوم من حيث انه موجود وهو من العقايد
الدينية قلت ينقل الكلام الى الوجود فلا محيص الا بما ذكرنا وقال بعض
الشارحين لا يتجه لما قررنا من انه لا يلزم ان يكون كل ما يبحث عنه في العلم
عرضا ذاتيا لموضوع العلم بل قد يكون عرضا ذاتيا لنوعه او لعرضه او كلام السيد
قدس سره ينادي بان القدرة عارضة للمعلوم لا من الحيثية فيكون عرضا ذاتيا
لا عم من موضوع العلم فباعتبار هذا الشارح العرض الذاتي لنوع موضوع
العلم او لعرضه الذاتي كيف يدخل مثل هذه في العوارض المبحوث عنها فان
قلت ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون
عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون
ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه
قلت قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه
ويظهر من هذا ان ما ذكره بعض الشارحين في تقرير السؤال المسند الى السيد
قدس سره من انه يلزم البحث عن العارض الاخص بالنسبة الى موضوع
العلم مع انه ليس بعرض ذاتي قريبة بلا مرية فانه ليس في كلام السيد قدس سره

اي وادعى السيد قدس سره

الا ما ذكرنا وقيل موضوع الكلام ذات الله اذ يبحث فيه عن صفاته الذاتية
والفعلية وفيه نظر اما اولا فلانه قد يبحث فيه عن احوال الجواهر والاعراض
لا من حيث هي مستندة اليه تعالى واما ثانيا فلان موضوع العلم لا يبين فيه
وجوده لان المطلوب فيه اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه وهو يتوقف
على وجوده اقول لعل هذه المقدمة غير مسلمة عند المتكلمين فانهم يقولون
يبحث فيه عن احوال المعدومات والاحوال ولا وجود لموضوعها فلو توقف
الاثبات على وجود الموضوع لم يتيسر لهم ذلك وفيه ان الوجود المطلق
مشترك بين الموجودات فلا يكون عرضا ذاتيا واما الوجود الخاص
فهو جزئي حقيقي لا يحمل اصلا لم لا يجوز ان يقيد الوجود بقيد يخصه ويبحث
عنه كما قيل في محمولات المسائل العامة وقيل هو الموجود بما هو موجود باعتبار
ان البحث على قانون الاسلام ورد بانه قد يبحث في الكلام عن احوال
المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف على وجودها كالنظر والدليل
وما ذكره بعض الشارحين من ان البحث عن المعدوم والحال راجع الى البحث
عن الموجود اذ العدم مما يعرض الموجود فان الموجود في هذا الزمان يعرض
له العدم في ذلك الزمان والحال مما يتصف به الموجود ممنوع بان كون
العدم عن احوال الموجود لو سلم فهو لا يقتضي كون البحث عن احوال
المعدومات راجعا الى البحث عن الموجود بما هو موجود وكذا الحال
في الاحوال كيف وعوارضها لا يحمل على موضوعاتها والعلم لا يحد
لوضوحه من ذهب الى ان علم الكلام لا يجوز ان يتوقف على علم اخر جعل
بيان حقيقة العلم وانقسامه الى الضروري والنظري وثبوت الضروري
ومباحث الطرق كلها من مسائل الكلام كما دل عليه كلام الامدي ولما
جوز المص ذلك جعل المنطق باسره قسما خارجا عن علم الكلام وذكر
اكثر هذه المباحث فيه وشرحت منا موقعه لم يتعهد ذكره في المنطق تعرض
لها هنا لافادتها البصيرة للشارع في علم الكلام والانتفاع بما فيه فقال
لا يحد لح ذاهبا الى ما اختاره الامام من انه بديهي معلوم بالضرورة

وبين ذلك بوجهين الاول ان علم كل احد بوجوده حاصل له بلا كسب
فيكون ضروريا والمطلق جزء منه فهو اولى بذلك واجيب بان الحاصل
هو الفرد منه بذاته او بصورته فيكون المطلق ايضا كذلك وذلك
الحصول ليس علما به بل العلم هو حصوله بصورته ومثاله والفرق
بين الحصولين بين وايضا تصور الخاص انما يستلزم تصور العام
اذا كان تصور الخاص بالكنه والعالم ذاتيا للخاص وكلاهما في محل النزاع قلت
قد بينوا ان العلم بالشيء لا يتوقف على حصوله بصورته بل يكون لحصوله
بنفسه عند النفس كصفات النفس والعلم بصور الاشياء فانه لا يحتاج
في علم النفس بتلك الصور الى حصول لها بصورتها بل يدركها بذاتها قال
شارح الاشارات في غلط التجريد انت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما
تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك انتهى فعلى هذا اذا ثبت ان صورة ما حاصلة بنفسها من غير كسب
اثبت ان العلم بها متحقق بلا نظر وكسب فيكون بديهيا واما حديث
تصور كنه الخاص وذاتية العالم ففيه ان الكلام ليس في مفهوم لفظ العلم
وتحديد الاسم بل في حقيقته وتحديدها بحسبها ولا شك ان افراد العلم
ليس كل واحد منها نوعا منحصرا في شخص حتى ان علم كل احد بكل واحد من
الاشياء حقيقة مغايرة لعلمه لشيء اخر ولعلم شخص اخر بهذا الشيء
بل لها حقيقة مشتركة نوعية او جنسية وكذا اذا حصل فرد منه بذاته
عند النفس لم يتوجه ان يقال هو معلوم بالوجه لا بالكنه فعلم ان
حصول علم جزئي بنفسه من غير نظر وكسب يكفي لمدعي امتناع تحديد
العلم هذا ما سنح لي في مبادي النظر وسنوضح ان شاء الله تعالى فيه لتحقيق الحق
ويبطل الباطل الوجه الثاني كل شيء انما يعرف بالعلم فلو عرف العلم
بشيء لزم الدور ورد عليه ايضا ان معرفة الشيء انما هي بالعلم المتعلق
به فيكون حاصله في النفس بذاته وهذا الحصول لا يكون علما به والمط
هو حصوله بصورته ومثاله فلا دور وقال الاشتباه انما نشأ من عدم الفرق

لو يكن ذات الشيء نفسه وذاته وجد
الوهم العارض له

بين حصوله في النفس بذاته وبين حصوله بصورته وكلام بعض الشارحين
ايضا لان كل كلي حاصل في ضمن جزئياته وانما هو في الذهن في الكلي الذاتي
او اللازم البين وان ارتسام لماهية العلم في النفس في ضمن الجزئيات
عند التحقيق فضعيف فان حصول فرد من مفهوم اذا تحقق في الذهن او
في الخارج تحقق ذلك المفهوم في ضمنه بديهة والا لم يصدق عليه فلا يكون
ذلك الفرد بحسب هذا الوجود المنفك عن المفهوم فردا منه نعم العلم
بالفرد لا يستلزم العلم بالكلي الا اذا كان ذاتيا له او لازما بينا
واين هذا من ذلك والمراد بماهية العلم ليس هو المفهوم من لفظ العلم
بل الماهية الذاتية في كل فرد منه او في بعض الافراد فاذا ارتسم الفرد
في النفس بذاته وكنهه لم يتصور انفكاكه عن الماهية قطعا فكيف
ان يكون هو التحقيق ثم الظاهر انه بديهي التصور فلا يحد لان الحد
للكسبي وما ذكروه في معرض التعريف تعريف له بحسب اللفظ والاشياء
البديهية قد تعرف بحسب اللفظ وقيل لخفائه اي قيل لا يحد لخفائه
اي مطلقا فيمتنع كسبه فلا يحد لان التحديد انما هو للكسبيات التي
معلومة بوجه مطلوبة بذاتها او بوجه آخر وفيه بحث فان معلوميته بوجه
يمتاز عن اغياره مكشوف لا يقبل الانكار خصوصا مع الحكم عليه
بسلب قبوله التحديد ويمكن ان يقدر مضاف بعد الخفاء ويقال
لا يحد لخفاء ذاتية وهذا ليس بمنكر فان التحديد يقتضي العلم بالذاتيات
وخفاؤها ممنوع وهذا يوافق ما ذكره الغزالي من انه تعسر تحديد العلم
بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر
في اكثر الاشياء بل في اكثر المدركات الحسية فكيف لا يتعسر في الادراكات
الخفية الا ان عبارته يدل على انه لا يمكن تحديده ويمكن ان يقال عبر بعدم
الامكان عن التعسر مبالغة فيه والتفسير بمثل حصول صورة الشيء
في العقل قد سلف لك ان البديهيات يجوز ان يعرف بحسب اللفظ اذ ليس
المقصود منه تحصيل امور غير حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية

بل

بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور
الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها
ومداره على الالفاظ المفردة المرادفة كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم
يوجد اورد بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل
المستفاد منه مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين
المعاني المتصورة ولما ذكر ان العلم لكونه واضحا بديهيا لا يحد من المكشوف
البين ان الوضوح كما يمنع التحديد يمنع مطلق التعريف بحسب الحقيقة اراد
ان يعين للمعرفين من الحكماء والمتكلمين فقال والتفسير اي تفسير
الحكماء العلم بحصول صورة الشيء في العقل التعريف الاول منسوب الى بعض
الحكماء قيل في تعريفه بحصول الصورة مسامحة بدليل ان من عرفه به قائل
بانه من مقولة الكيف لكنه قدم ذكر الحصول تنبيها على انه مع كونها صفة
حقيقية يستلزم اضافة الى محله بالحصول له كما يستلزم اضافة اخرى
الى متعلقه اقول لا دخل لتقديم ذكر الحصول في هذا التنبيه بل لو اخر ايضا
لحصل ذلك التنبيه وايضا ذكر الحصول مع اضافة الصورة الى الشيء يدل
على اضافتها المتعلقة بالحصول الى فان الشيء هو ذو الصورة وهو متعلق العلم
ومحل العقل وانما اضاف اليه في والحاصل ان المفهوم من التعريف اضافة العلم
الذي هو الصورة الى متعلقه بالحصول له والى محله بالحصول فيه وهو خلاف ما يعني
ما في كلام هذا القائل ثم لا يشتبه ان نسبته الى الحصول يدل على انه معتبر في العلم
فمعنى التعريف حينئذ ان الصورة من حيث انها حاصلة في العقل هو العلم لا الصورة
من حيث هي فتكون هذه الاضافة داخلة في مفهومه او معتبرة فيه شرطا فيكون
صفة حقيقية ذات اضافة قبل العقل لا يطلق على الباري تعالى فلا يكون
علمه داخلا في التعريف واجيب بانه غير ضائر لان المعرف هو العلم الكاسب
والمكتسب وعلمه تعالى منزه عن ذلك اقول فلفظة في في قوله في العقل
او لحمه لفظ عنده لا نه يختص بالكليات وهي التي يجري فيها الكسب دون
الجزئيات فيكون نصا في المقصود ثم لو جعل العلم مجرد الصورة بلا

اعتبار امر زايد معها يلزم القول بالشبح ودخول الصورة الخارجية في حد
العلم وكلاهما غير مستقيم على مقتضى تحقيقهم وهذا التعريف يعم التصور
والتصديق الجازم وغيره والتعريف الثاني هو الاعتقاد الجازم المطابق
الثابت فقوله الاعتقاد شامل لجميع التصديقات من الظنيات والجهليات
وغيرها وبقوله الجازم خرج الظن وبقوله المطابق خرج الجهل المركب وبقوله
الثابت خرج اعتقاد المقلد اذا كان مطابقا لامكان زواله بتشكيك مشكك
واختص بما استند الى بديهة او حجة فان العلم القطعي الحاصل من حجة
قطعية لا يزول بالتشكيكات ولو فرض طرو غفلة عن حجته وهذا قريب مما قاله
الامام مجد الدين لعن براهته انه هو الاعتقاد الجازم المطابق لموجب وله
يلزم على هذا التعريف الاخروج التصورات والتعريف الثالث هو
الذي جعله السيد قدس سره احسن ما قيل في كشف ماهية العلم وهو انه
صفة تجلى بها المذكور لمن قامت هي به فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم
الممكن والممتنع والمفرد والمركب والمراد بالتجلي هو الانكشاف بحيث لا يبقى معه
شائبة اشتباه فيخرج الظن والجهل واعتقاد المقلد المصيب ايضا لانه في
الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح يسمى به العقد
والاصطلاح الرابع يناسب ما اشتهر فيما بين الادباء من ان العلم يتعدى
الى مفعولين والمعرفة الى مفعول واحد وسمعت من الاستاد روح الله روحه
ناقلا عن بعض اهل الادب الموثوق به ان تعدية العلم الى مفعولين والمعرفة
الى مفعول واحد ليس لامر معنوي فيهما يقتضي ذلك بل ليس التفاوت
الا في اللفظ ووجهه والله اعلم انهما موضوعان للادراك مطلقا والادراك
قد يتعلق بالنسبة وقد يتعلق بالمفرد فيستعمل لفظ العلم في الادراك
التصديقي من حيث انه جزئي من الادراك المطلق لا انه منقول اليه وكذا الكلام
في المعرفة فعلى هذا لا يكون اصطلاحا ويؤيد هذا تعريف القاضي ابي
بكر الباقلاني العلم بانه معرفة المعلوم على ما هو به والاصطلاح الخامس
من قبيل الرابع كما لا يخفى   وحقيقة النظر حركة النفس في المعقولات

عودا على بدء لتحصيل المجهول لا شبهة في ان تحصيل المجهول التصوري والتصديقي
لا يمكن من اي معلوم كان وباي طريق كان بل لا بد من معلومات مناسبة ومن
طريق خاص فاذا اريد تحصيل الانسان المعلوم بوجه يصح بطلبه مثلا
فلا بد ان يتحرك الذهن ويلتفت الى معلوماته حتى يجد المعلومات المناسبة له
كالحيوان والناطق ثم يتحرك فيها بان يرتبها ويجمعها فيحصل المطلوب
فمبدأ الاولى من الحركتين هو المطلوب المشعور به من وجه ومنتهاها
عند حصول المبادي ومبدأ الثانية اول يوضع للترتيب ومنتهاها المطلوب
الذي كان مجهولا ومجموع هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة في الكيفيات
النفسانية هي حقيقة النظر الموصل الى المجهول فاذا اعتبرها معا حركة واحدة
كانت عايدة الى مبداها الذي هو المط وانما اعتبر واحدة لامكان انتفاء السكون
بينهما وبمعناه الفكر وقيل الفكر هو الانتقال المذكور والنظر هو ملاحظة
المعقولات الواقعة في ضمن ذلك الانتقال كوصول المتحرك الحدود والمسافة
وذهب المتاخرون الى ان الفكر هو الترتيب الحاصل من الحركة الثانية لان حصول
المط يدور معه وجودا وعدما والانتقالان خارجان عنه لان الثاني
لازم له لا يوجد بدونه قطعا اقول استلزام الثاني للترتيب ظاهر واما
لزومه اياه فمحل نظر لجواز حصول المبادي دفعة مترتبة فيوجد الترتيب بلا حركة
ثانية والاول ايضا لا يستلزمه وهو ظاهر ولا يلزمه ايضا لامكان الانتقال
الى المبادي دفعة وقد يطلق الفكر على الاولى من الحركتين وبازاء الحدس وهو
الانتقال من المبادي الى المطالب دفعة فيقابل عكسه الذي هو الانتقال
من المطالب الى المبادي وان كان تدريجيا يقابل الصاعدة والهابطة
وقد توهم بعض الشارحين من عبارة المص انه جعل النظر عبارة عن
الحركة الثانية اي العود الى ما ابتداء منه وهذا وهم فان الحركة العايدة
الى المبدأ هاهنا هو مجموع الحركتين واما الحركة الثانية ليست عايدة الى مبداها
بل الى مبدأ الحركة الاولى وحمل لفظ على معنى لا ينطبق على المعنى المشهور
اعني مجموع الحركتين ولا ينطبق بهذا لا نه يفيد ان الثانية حال كونه

مقارنا للاولى هي حقيقة النظر او المجموع ثم قوله في المعقولات اشارة الى
اختصاص لكسب النظر بالكليات واورد بعض الشارحين انهم
قالوا النفس يدرك الكليات بواسطة ادراك الجزئيات فيكون كاسبة
واجاب بان المراد بالمبادي الامور المستلزمة لحصول المطلوب الترتيب
الخاص واقول كانه لم يتيسر لصريح قولهم النفس باستعمال الالات تستعد
نقيضان صور وكلية تجزم بالنسبة بينها بمجرد التوجيه او بالحدس او بالتجربة
فاين الحركة حتى يرد عليهم اشكال وقوله لتحصيل اي هذه الحركة لذلك
الغرض سواء حصل ذلك الغرض كما في النظر الصحيح او لا كما في غيره وهذا القيد
لاخراج الحركة التي ليست لهذا الغرض كما يريد النفس ان يجد معلوما فينتقل
من معلوم الى اخر واخر ثم بدا لها ان يرجع من الاخر الى الاول فيصدق عليها
انها حركة في المعقولات عودا الى بدء وليست هو الفكر الذي نحن بصدده
وان كانت فكرا بالمعنى الاعم الذي هو حركة النفس في المعقولات وفي
مقابلة التخيل وهو حركتها في المحسوسات وقول بعض الشارحين لكن على
ما ذكرنا في تبيين التعريف لا حاجة الى هذا القيد لاخراج ما ذكر مشيرا
الى حمل على معنى مع سبق غرض فساده فكن انت على بصيرة ولا تكون
للمتابين خصيما والمجهول اعم من التصوري والتصديقي اليقيني والظني
وغيرها   وكونه مفيدا للعلم في الجملة ولو في الالهيات وبدون
المعلم ضروري لحل السمنية ذهبوا الى ان النظر لا يفيد العلم اصلا والمهندسين
الى انه لا يفيد في الالهيات بل الغاية فيها الظن والاخذ بالاولى ويفيد
العلم في الهندسيات والحسابيات لقربها الى الافهام لجنسا قربها فلا يقع
فيها غلط والملاحدة الى انه لا يفيد بلا معلم والحق انه يفيد العلم في الالهيات
ايضا بلا معلم فانه من علم قولنا العالم ممكن وكل ممكن له موثر مرتبتين
علم قطعا ان العالم له موثر ولا احتياج له في ذلك الى معلم وما يقال
ان العلم بتلك المقدمات وترتيبها على تلك الصورة مما لا يحصل الا بمعلم
مكابرة نعم اذا كان هناك معلم كان الامر اسهل شبهة السمنية انه لو افاد

العلم لكان العلم بانه مفاده علم ضروريا او نظريا فان كان ضروريا
لم يظهر خطاه وان كان نظريا يلزم التسلسل اجيب تارة بانه ضروري وظهور
الخطا بعد النظر الصحيح ممنوع قال الامام بان النظر ما يتضمن لمجموع علوم اربعة
الاول العلم بالمقدمات المرتبة الثاني العلم بصحة ترتيبها الثالث
العلم بلزوم المطلوب عن تلك المقدمات الرابع العلم بان ما علم لزومه عن
تلك المقدمات كان صحيحا ولا شك ان كل عاقل يعلم بديهة انه الحقل انه
ان حصلت له هذه العلوم الاربعة فلا بد من ان يحصل له العلم بصحة المطلوب
واعترض على هذا بعض الشارحين بمنع تضمن النظر العلم الرابع وقال
نعم هو مستلزم بصحة المطلوب في نفس الامر والحاصل ان النظر الصحيح
يفيد العلم اي اليقين بالمطلوب واما كونه كذلك فليس جزء معنى النظر حتى
يتضمنه ولا لازما بينا له فلعله غير معلوم بالضرورة مع انه لو تضمن لكان
قول القائل النظر الصحيح يفيد العلم في قوة قولنا النظر المفيد للعلم
فتامل ودقق النظر يظهر لك حقيقة الحال انتهى اقول اذا تضمن
النظر العلم بالمقدمات وصحة ترتيبها واستلزامها المطلوب تضمن ان لازم
المقدمات المترتبة صحيح لان لازم الصحيح لا يكون باطلا وليس المراد ان
النظر يدل على العلوم تضمنا والا لتوجه المنع على تضمينه الاول والثاني
بل المراد تحققها عند العلم بحقيقة النظر الموضوع في قولنا النظر العلم
والامر الرابع هو العلم بان ما علم لزومه من تلك المقدمات فيكون الحاصل
ان النظر الصحيح الذي جمع   الرابع هو العلم بصحة المطلوب
كما ظنه وبني عليه الامور الفاسدة واجيب تارة اخرى بانه نظري وينتهي
الى ضروري ومن قال انه نظري يحصل بهذا النظر المفيد للمطلوب فقد
اشتبه عليه البديهي الحاصل عقيب النظر والنظري الحاصل منه وكم من فرق
بينهما وربما استدلوا على مطلوبهم بان افادة النظر العلم يتوقف على
اجتماع مقدمتين في الذهن وانه ممتنع بالوجدان ويتوقف على العلم بعدم
المعارض وليس بديهيا لظهوره كثيرا بعد النظر فيكون نظريا ويتسلسل

وعصص المبادي بما ذكرنا في شمول التعريف النظر الفاسد وازاحة الفاظ المعرف والمعرف العمود تامل

فان صحة النظر لا يمكن ان يكون مستلزما للمطلوب فذلك يتوقف لصحة المقدمات وترتيبها فان النظر انما يتضمنه لان الموقوف لا يتحقق بدون ما يتوقف هو عليه تامل

العلم

والجواب منع استحالة اجتماعهما نعم توجد النفس ابيها فصداع ولا يتوقف
الافادة عليه ويعلم عدم المعارض بسبب النظر الصحيح في المقدمات القطعية
ضرورة وظهوره بعده ثم وشبهة المهندسين ان التصديق فرع تصور
وتصور الحقايق الالهية ممتنع وان اقرب الاشياء الى الانسان وهو هويته
لا يعلم بالنظر لكثرة الاختلاف فيها فما الظن بابعدها عنه واجيب بمنع
امتناع تصور الحقايق الالهية وبانه يكفي فيه تصوره بوجه ما وانه
منقوض بالظن وبمنع امتناع العلم بهوية الانسان وكثرة الخلاف
لا يدل عليه بل على العسر ونحن نقول به وشبهة الملاحدة انه لو كان كافيا في
المعارف لما كثر اختلاف العقلاء الناظرين فيها الطالبين للحق ولما احتاج
الناس في اكتساب العلوم الظنية السهلة كالنحو والصرف الى معلم فالتالي
بط بقسميه قلنا الملازمة في الاول ممنوعة لجواز اتيان بعض العقلاء بالنظر
الفاسد وبطلان القسم الثاني من التالي منتفية لجواز ان يكون احتياجهم
للتيسير وقد يجاب بان المعلم انما يفيد ان ثبت صدقه وثبوته اما بقوله فيلزم
الدور واما بالعقل ففيه كفاية بانه يعلم منهما بان يضع مقدمات فيعلم
منها صدقه وايضا لا يبعد ان يقال ان صدق قول الخاص يحصل بعلم
عقلي بقراين ينضم اليه ضرورة وصدق باقي الاقوال يعلم بهذا فلا يلزم
كفاية العقل في النظريات [illegible] والمنكر معاند كالسوفسطائي
المنكر للحسيات او الاوليات او كليهما اي منكر افادة النظر العلم معاند مكابر لما
يقتضيه البديهة والتوقف في الحكم لا يكون الا بسبب عدم تجريد الطرفين وتصورهما
على وجه يناط الحكم عليه كالسوفسطائي المنكر للحسيات ثم واعلم ان الحكم بكون
النظر يفيد العلم انما يتم بثبوت العلوم الضرورية التي هي اوايل العلوم
لان النظر لا يكون الا في المعلومات والمعلومات اما ضرورية او مستندة اليها فلذلك
اشار المصنف رد من زعم انتفاءها او ما يبدأ هنا ثبوتها الى العلوم الضرورية
التي تحصل بدون النظر اما وجداني نجدها بنفوسنا او بالاتنا الباطنة
كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا ولا يقوم حجة

على

على الغير لعدم تعين اشتراكها ولهذا يعتبر في العلوم واما حسيات كادراك
المحسوسات والتجربيات وغيرها كالمتواترات مما للحس مدخل فيها واما بديهيات
اعني الاوليات التي يحكم العقل بمجرد تصور طرفيها وما حكمها من القضايا
الفطرية القياس وهذان هما العمدة في العلوم وبحسبهما يفترق الناس
اربع فرق الاولى المعترفون بهما وهم الاكثرون الفرقة الثانية المنكرون
للحسيات دون البديهيات قالوا حكم الحس في الكليات مط وفي الجزئيات يغلط
كثيرا فلا يامن في جزئي قط فلا يقبل وذلك كما انا قد نرى الصغير كبيرا
كالنار البعيدة في الظلمة وبالعكس كالاشياء البعيدة جدا وقد نرى
الكبير واحدا كالرحى اذا اخرج من مركزها الى محيطها خطوط متقاربة بالوان
مختلفة فانها دوست لونا واحدا حال دورانها وبالعكس كالقمر اذ نظرنا
اليه مع غمز احدى العينين وكما ان الاحول اي الذي بعينه الحول يكاد يرى
الواحد اثنين وانما فسرنا الاحول بذلك فان الاحول الفطري قلما يرى الواحد
اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب هكذا ذكره السيد قدس سره
في شرح المواقف واعترض عليه بعض الشارحين بان الاحول الفطري اذ راى
اول الامر اي حين لم يكن راي شيئا ففي هذه الرؤية اما ان يرى الواحد
واحدا او يرى الواحد اثنين فان كان الاول فهو يرى الواحد واحدا من
غير اعتياد فلم يكن سبب عدم رؤية الواحد اثنين الاعتياد وان
كان يرى الواحد اثنين فيستمر فلا يحصل له العادة فلا يزال يرى الواحد
اثنين اقول لا شك ان الرؤية لا تتعلق بوحدة المرئي ولا بكثرته بل الحكم
قد يقارنها وقد يفارقها فح يمكن ان يقال الاحول الفطري عند اول
رؤيته شيئا لم يحكم بوحدة ذلك الشيء ولا بكثرته بل يشك فيهما
ملاحظة قراين مع المرئي يحكم بوحدته وكذا في ثانيه ثم يصير بحيث
يحكم بوحدته بمجرد الرؤية للاعتياد او يقال يرى الواحد اثنين واستمراره
على ذلك ثم فانه قد يرى بعد ذلك شيئا مع قرينة تمنعه عن الحكم بتعدده
ويظهر له حقيقة الامر ثم في ثانيه هذه الحال يظهر له خطاه الاول وظهورا

انه فيحكم بوحدة المرئي الواحد بمقتضى عادته الحاصلة له في احيان رؤيته
اعلم ان هذه الامور لم يكن لايقا بهذا المختصر الا انا اوردناه ان احتملنا
في نفوس بعض القاصرين المعجبين بارائهم ليظهر عند المسترشدين بطلانه
فلم يرغبوا الى مزخرفاتهم ويخلصوا من شبهاتهم والجواب ان جواز الاحتمال في
بعض الصور لا يمنع الجزم في بعضها والوثوق به اذا حصل ولا يدل على ثبوت
الاحتمال في الكل والطائفة الثالثة هم المنكرون للبديهيات وحجتهم ان اجلى
البديهيات عند القائلين بها التصديق بالمنافاة بين الموجود والمعدوم
وهو انما يتوقف على تصور المعدوم وهو ممتنع لاستلزامه اجتماع النقيضين
والجواب ان تصور مفهوم المعدوم لا يستلزم وجود ذاته وفرده فلا يلزم
محذور والطائفة الرابعة المنكرون لهما تمسكوا بدليل الفريقين قيل الطريق
في الزامهم ودفع انكارهم ان يجد عليهم ولا بد لهم من الاعتراف بثبوتها مثل
انكم هل تميزون بين الالم واللذة ودخول الماء والنار فان اصروا على انكارهم
اوجعوا وادخلوا النار او يحترقوا اعلم ان الظاهر من كلام المص انحصار السوفسطائية
في هذه الطوائف الثلث والمذكور في المواقف تخصيصهم هذا الاسم بالطائفة
الرابعة وهذا اقرب فان انكار المحسوسات قد ينسب الى افلاطون وارسطو
وبطلميوس وجالينوس من الحكماء وتسميتهم بهذا الاسم بعيد
وهل هو بطريق العادة او التوليد او الوجوب فيه خلاف فذهب الاشاعرة حركة
الى ان حصول العلم بالنتيجة بعد النظر يكون بخلق الله تعالى بطريق اجراء
العادة كالاحتراق بعد مس النار من غير وجوب عليه بناء على اصلهم الثابت
وهو ان الممكنات كلها مستندة الى الفاعل المختار بالذات وذهبت
المعتزلة الى ان حصوله من العبد بطريق التوليد اي يحصل للناظر بواسطة
النظر في المقدمات قالوا فعل العبد قد يوجب فعلا اخر كحركة اليد
لحركة المفتاح فالاول حاصل منه بالمباشرة والثاني بالتوليد
وكلاهما فعل العبد والحكماء على ان النظر يعد النفس لان تفيض عليها
العلم المطلوب من المبدأ فانه عام الفيض لم يتوقف الفيض منه الا على تحقق

استعدادات

استعدادات القوابل فكل قابل بحسب استعداده يستفيض منه فاذا تم
استعداد النفس للعلم بالنتيجة بسبب النظر الصحيح تفيض عليها ذلك
المبدأ من غير تخلف وههنا مذهب اخر اختاره الامام الرازي وهو انه يجب
النتيجة عقلا اي يكون بين النظر والعلم بالنتيجة علاقة يمتنع حصول
الاول بدون الاخر فهو قريب من القول بالتوليد الا انه يكون من افعال الله
تعالى لا من العبد واعترض صاحب المواقف بان القول به مع استناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء بالاختيار لا بالوجوب اصلا مشكل واعتذر
المص عن ذلك بانه يمكن ان يستلزم فعل المختار فعلا اخر بحيث يمتنع ان يوجد
الاول بدون الثاني وهذا لا ينافي اختياره في الثاني فانه يجوز ان يتركه بان
يترك الاول ايضا لا ان يخلق الاول ويترك الثاني قال ولو صح هذا الاعتراض
لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الاب مستلزما لتصور
الابن ووجود العرض مستلزما لوجود الجوهر الى غير ذلك واعلم انه يمكن
حمل عبارة المص على هذا المذهب دون مذهب الحكماء فتامل والنظر في
معرفة الله تعالى واجب بالنص والاجماع ولكونه مقدمة للمعرفة الواجبة عندنا
بذلك اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في المعرفة اي لاجل تحصيلها
واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى انه واجب سمعا لا عقلا بناء على
نفي الوجوب العقلي مطلقا واستدلوا على ذلك بوجهين الوجه الاول
الظواهر من الايات والاحاديث نحو قوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقوله فانظروا الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فان الامر
للوجوب كما هو المتبادر منه ولما نزلت ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب قال عليه الصلاة والسلام ويل
لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها اوعد بترك الفكر فكان واجبا وهذا
الوجه لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال كون الامر لغير الوجوب وكون الخبر من الاحاد
الوجه الثاني كونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا شرعا فيكون
واجبا كوجوبها يعني ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقا بالنص نحو قوله تعالى

فاعلم انه لا اله الا الله وهذا لا يخرج عن الظنية لما عرفت من ان الامر قد لا يكون
للوجوب وان العلم قد يطلق لغة على الظن الغالب وبالاجماع فان الامة
اجمعت على وجوبها وهي اي المعرفة لا يتم الا بالنظر فيكون النظر واجبا ايضا
شرعا فان قلت الوجوب الشرعي اما خطاب الله تعالى او مترتب عليه ومن الجائز
ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف هو عليه كالوجوب والحرمة فيجوز
ان يكون المعرفة واجبة متعلقة لخطاب الشارع ولم يكن مقدمتها اي
النظر كذلك وايضا قد يحصل المعرفة بالالهام والتصفية والتعليم فلم
يكن النظر من المقدمات قلنا المعرفة مقدورة فايجابها ايجاب بسببها
المقدور بواحد والالهام واخواته محتاجة الى النظر ايضا فان صاحبها
لا يأمن ان الهام من الله تعالى فيكون حقا او من غيره فيكون باطلا فان قلت عدم المعرفة
شرط لها ولم يكن واجبة قلت هو قيد للمعرفة فلا يكون المعرفة واجبة مطلقة
بالنسبة اليه حتى يستلزم وجوبه فان قلت لم ينقل عن النبي عم والصحابة
الاشتغال به فيكون بدعة مردودة قلنا ان اردت عدم اشتغالهم به
مطلقا فممنوع اذ قد تواتر انهم كانوا يبحثون عن دلائل التوحيد والنبوة
وما يتعلق بهما ويقررونها مع المنكرين والقرآن مملوء من البحث عن الدلائل
الموصلة الى العقائد وان اردت عدم اشتغالهم به على ذلك الوجه المدون
في الكتب الكلامية من تقرير المذاهب وتفصيل الدلائل وتطويل الذيول والاذيال
فمسلم انه بدعة لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه ثم ان الصحابة لما
كانوا موصوفين بصفاء النفوس وقوة الاذهان ومشاهدة الوحي والتمكن
من مراجعة من يدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة مع عدم تكثر
الشبهات كثرتها في زماننا بما اجتمع لنا بالتدريج ما حدث في كل حين
لم يحتاجوا الى تدوينها وتفصيلها احتياجنا اليه فلم يشتغلوا بذلك كما لم
يشتغلوا بتدوين الفقه والله اعلم واعلم ان المفهوم من كلام المواقف
ان دلائل وجوب النظر المؤدي الى المعرفة نوعان غير الاجماع والنص جعل
الاجماع ايضا دليلا عليه فبينهما نوع مخالفة   وعند المعتزلة بكونها

قال مولانا الشريف اما اصحابنا فلهم مسلكان الاول الاستدلال
[illegible] لا يتم الا به وهو واجب

دافعة

٤٦

دافعة للضرر خوف العقاب يخلى من المسلك الاخير وهو الاستدلال بوجوب
المعرفة على وجوب النظر لكونه مقدمتها مشترك بيننا وبين المعتزلة الا انا
نقول ان المعرفة واجبة شرعا فالنظر ايضا كذلك وهم يقولون انها واجبة عقلا
بسبب كونها دافعة للضرر خوف العقاب ودفع الضرر واجب عقلا وبيان ذلك
ان العاقل اذا اطلع على اختلاف الناس في اثبات الصانع وصفاته جوز ان
يكون الصانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه عاقبه فيحصل له
خوف وكذا اذا شاهد نعمه الظاهرة والباطنة جوز ان يكون قد طلب منه الشكر
على تلك النعم فان لم يعرفه ولم يشكره عليها سلبها عنه وعاقبه فيحصل له
خوف ولا شبهة في ان هذا الخوف ضرر للعاقل يمكن دفعه بالمعرفة المقدورة تحصيلها
فاذا لم يدفعه ذمه العقلاء ونسبوه الى ما يكرهه وهذا معنى الوجوب العقلي فكانت
المعرفة واجبة عقلا وهي لا يتم الا بالنظر فكان واجبا كوجوبها ورد بانه
يمكن ان يغفل العاقل عن الاختلاف المذكور وعن ان لهذه النعم منعما فلا
يحصل له خوف اصلا وان سلم فلا نسلم انه يندفع بالمعرفة الحاصلة بالنظر
اذ قد لا يقع على وجه الصواب فلا يحصل المعرفة المفيدة فيكون الخوف
ح اكثر   قالوا لو لم يجب الا شرعا لما صح للنبي صلعم الزام النظر هو العلم بالوجوب
لا نفسه المعتزلة القائلون بوجوب النظر عقلا قالوا ردا على الاشاعرة
القائلين بوجوبه شرعا فقط لو لم يجب النظر الا شرعا لزم افحام الانبياء
لانه اذا امر النبي احدا بالنظر الى معجزته ليظهر له صدق دعواه فله ان يقول
لا انظر ما لم يجب النظر علي ولا يجب النظر علي ما لم يثبت الشرع عندي ولا
يثبت الشرع عندي ما لم انظر لانه نظري بلا خلاف فيتوقف كل واحد من وجوب
النظر وثبوت الشرع على الآخر وهذا كلام معقول لا يمكن للنبي دفعه وهذا
معنى افحامه واجيب بمنع قوله ولا يجب النظر علي ما لم يثبت عندي فان وجوب
النظر عليه يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر لا عند المكلف وانما المتوقف
عليه هو العلم بوجوبه ووجوبه لا يتوقف على العلم بوجوبه وايضا لو صح
ذلك لزم افحامه على تقدير الوجوب العقلي ايضا فانه نظري يحتاج اليه فللمكلف

اي يتوقف وجوب النظر على ثبوت الشرع عند المكلف

ان يقول لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر فان قلت وجوب النظر عليه
يتوقف على العلم به والا لزم تكليف الغافل قلنا العلم بالوجوب يتوقف
على ثبوت الوجوب في نفس الامر لانه تابع فاذا لم يثبت كان جهلا لا علما فلو توقف
ثبوت الوجوب عليه ايضا لزم الدور والغافل الذي لا يجب عليه شيء هو الذي
لم يتصور التكليف لا من لم يقل له انه مكلف او من لا يعلم ذلك والا لزم ان لا يجب
على الكفار شيء قوله ثم انها اول الواجبات المقصودة لتوقف البواقي
عليها والنظر والقصد اليه وسيلة اليها فيجب لذلك ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري واكثر العلماء الى ان اول الواجبات هي المعرفة اذ يبتني عليها ساير
المعارف الدينية وتتفرع عليها وجوب كل واجب وذهب جمهور المعتزلة
والاستاذ ابو اسحق الى انه النظر لانه واجب وهو قبلها وقال القاضي وامامه
ابن فورك الى انه القصد الى النظر لانه فعل اختياري مقدم عليه والحق انهم
ان ارادوا اول الواجبات المقصودة بالذات اي لا يكون تحصيله لاجل
تحصيل غيره فهو المعرفة لان النظر والقصد اليه انما يقصدان لاجل
تحصيل المعرفة وان ارادوا اولها كيف كانت فهو القصد الى النظر اولى
القصد الى النظر انما هو لتحصيل المعرفة المقصودة فيكون القصد اليها
مقدما على قصد النظر فينبغي ان يكون هو اول الواجبات مطلقا والدليل
ما يتوصل بالنظر فيه الى حكم وقد يخص بالجازم فيقابل الامارة اسم الدليل
يطلق على ما يتوصل بالنظر فيه الى حكم تصديقي وبهذا المعنى يشمل
الظني كالغيم الرطب الموصل الى ظن المطر والقطعي الموصل الى الجزم والقطع كالعالم
الموصل الى العلم بوجود الصانع تعالى ولا حاجة الى قيد النظر بالصحيح والمراد
بالنظر فيه ما هو اعم من النظر في نفسه كالمقدمات او في احواله كالعالم مثلا
فانه يسمى عندهم دليلا وقد يخص الحكم المذكور بالجازم فيسمى الطريق
الموصل الى الظن امارة واسم الطريق يطلق على معنى يشمل جميع ما يتوصل
بالنظر فيه الى مطلوب فيعم التصورات والتصديقات الظنية واليقينية
وما يوصل الى المطلوب التصوري يسمى معرفا وانما اكتفى المص بذكر الدليل

يعني ان القصد هو التوجه والتوجه لنفسه لتحصيل المقصود بالذات مقدم على توجهه الى تحصيل مقدماته فتامل منه

الحق ان يفرق بين قصد الشيء وقصد تحصيله منه

لان

لان المطالب المقصودة هي التي يكثر عليها الادلة ويهتم فيها العقلاء مع انه قد
اتى بالتصورات في قسم المنطق بما يغني عن ذكرها هنا واعلم ان الدليل قد يطلق
على ما يكون الاستدلال فيه من المعلول الى العلة ويطلق على عكسه التعليل
والبرهان اللمي وعلى ما يعم الاول ولما يكون الاستدلال فيه من شيء الى شيء
من غير ان يكون بينهما علية اسم البرهان الاني   ثم ان توقف على نقل فنقلي
الدليل اما عقلي بجميع مقدماته واما نقلي كذلك واما مؤلف منهما والاول
هو الدليل العقلي المحض والثاني لا يتصور لان صدق المخبر لا يثبت الا
بالعقل والثالث هو المسمى بالنقلي لتوقفه على النقل في الجملة ومنهم من اعتبر
المقدمات القريبة وثلث القسمة وليس ببعيد   وقد يستفاد منه بمعونة
القراين القطع ذهبت المعتزلة وجمهور الاشاعرة الى ان الدليل النقلي لا يفيد
اليقين اصلا لا في النقليات ولا في العقليات لتوقفها على امرين لا يتصور
فيهما التيقن الاول العلم بوضع الالفاظ المنقولة الينا بازاء معان
مخصوصة وهذا انما يثبت بعلم اللغة واحكامها انما يثبت برواية الاحاد
والثاني العلم بارادة المتكلم ذلك المعنى وهو موقوف على انتفاء النقل والاشتراك
والمجاز والنسخ وهو ظني لا سبيل لجزم العقل اليه ثم بعدهما يتوقف على العلم
بعدم المعارض العقلي اذ لو كان لقدم على النقلي لانه اصله فانه يتوقف على
صدق المنقول عنه وهو انما يثبت بالمعجزة وهي عقلية والحق انه قد يفيد
القطع بمعونة قراين تشاهد من المنقول عنه او نقلت الينا تواترا تدل على
العلم بالوضع والارادة فانتفى الاحتمالات كما في لفظ الارض والسماء و
نحوهما فانا نجزم جزما لا شبهة فيه ان المراد منهما في زمن النبي ع المراد منهما الان
واما عدم المعارض العقلي فيعلم من صدق المخبر فانه اذا تعين المعنى المراد
فلو كان هناك معارض عقلي لزم كذبه واعلم ان عبارة المص تدل على ان افادة
الدليل النقلي القطع لا يختص بالشرعيات وقال صاحب المواقف في افادته
القطع في العقليات نظر وتامل لانها مبنية على حصول الجزم بعدم المعارض
العقلي من الدلايل النقلية وعلى ان القراين مدخلا في ذلك وهما مما لا يمكن الجزم

[illegible] الدليل [illegible] الدليل [illegible] منه

اراد باللغة ما يتناول النحو والصرف منه

فثبوت المعارض [illegible] منه

بد فان قلت صدق المخبر تدل على عدم المعارض العقلي في الشرعيات فلم لا يجوز ان تدل
ايضا عليه في العقليات واي فرق بينهما قلت لان المراد بالشرعيات امور يجزم العقل
بامكانها ثبوتا وانتفاء ولا طريق للعقل اليها والمراد بالعقليات ما ليس كذلك فيجوز ان
يكون من الممتنعات فلاجل هذا الاحتمال لا يحصل الجزم بعدم المعارض العقلي
للدليل النقلي في العقليات ولا صدق المخبر تدل على نفي احتمال الامتناع كما يدل
على عدم وقوع الطرف الاخر في الشرعيات ما ذكر لزم كون انتفاء المعارض العقلي
فيها مجزوما بها بملاحظة صدق المخبر فلا وجه لاستناده الى صدق المخبر
والا لم يجزم العقل بان لا طريق له اليها تامل ولا يثبت ما استوى طرفاه عند
العقل الا بالنقل وما يتوقف النقل عليه لا بالعقل المطلوب كالدليل ينقسم
الى ثلثة اقسام احدها لا يمتنع عقلا ثبوته وانتفاؤه وهو معنى استواء الطرفين
نحو جلوس الغراب الان على منارة الاسكندرية فذلك لا يمكن اثباته الا من
طريق النقل لخيبته عن العقل والحس ومن هذا القبيل تفاصيل احوال
الجنة والنار وامثالهما وثانيها ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع
وقدرته وعلمه ونبوة محمد عليه السلام وذلك لا يثبت الا بالعقل
وثالثها وهو المتروك في الكتاب ما عداهما وذلك يمكن اثباته بالعقل وبالنقل
ايضا لعدم توقفه عليه كالحدوث اذ يمكن اثبات الواجب بالامكان مثلا والله
اعلم بالصواب ونسأل الخير في كل باب في الامور العامة اي
التي لا تختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض فاما ان
يشمل الثلاثة كالوجود والوحدة او يشمل الاثنين منها كالامكان الخاص
والحدوث والوجوب بالغير فلا بد من اعتبار قيد هو انه مما يتعلق به غرض
علمي على وجه العموم ليخرج الكم المطلق والعلم والقدرة وامثالها ولما
اورد كلا مما يختص بواحد منها في باب اورد ها في باب اخر وجعل فصولا
في الوجود والعدم تصور الوجود ضروري وما التعريف
بمثل الكون والتحقق والشيئية فلفظي لا يخفى لما قلنا ان المعنى المعبر عنه
بلفظ الوجود معلوم لكل مدرك بحيث يتميز عما عداه بل هو اعرف الاشياء

واما ان ذلك الشيء معلوم بكنهه وذاته او بعض عوارضه ففيه اختلاف
فقيل انه معلوم بكنهه بديهة والعلم بذلك ايضا بديهي وهو اختيار المص
في هذا الكتاب والتحقيق عند اكثر العلماء وقيل انه متصور بديهة والعلم
بذلك نظري يحتاج الى الاستدلال عليه وهو الظاهر من مذهب الامام وقيل
انه ممتنع التصور لان تصوره يستلزم تميزه الذي يستلزم سلبه عن الغير
والسلب لا يتصور الا بعد تصور الوجود فيدور ولانه يستلزم حصوله
في النفس وهي موجودة فيلزم اجتماع المثلين والجواب عن الاول ان
التصور يستلزم التميز لا العلم بالتميز وان تصور السلب لا يتوقف على
الوجود اقول لو تم لدل على امتناع تصوره بالوجه ايضا وعن الثاني ان العلم
به يمكن ان يكون حضوريا فلا يستلزم حصول وجود اخر في النفس ولو سلم
فنمنع تماثل الوجود المشترك مع الفرد الثابت للنفس فان حصول الفرد يستلزم
حصول الكلي فيلزم الاجتماع فالاولى في الجواب ان يقال الفرق بين حصول الشيء
بذاته وبين حصوله بصورته والاجتماع بهذين الحصولين غير ممتنع بين
كاجتماع الشجاعة وصورتها في الشجاع عند تصورها انما الممتنع حصول الشيء
الواحد بذاته مرتين معا في محل واحد ثم لما بين انه بديهي عم العلوم من البديهي
لا يعرف اذ ان يبين ان التعاريف التي ذكرها العلماء ليست تعاريف
حقيقية يقصد بها تحصيل غير حاصل في الذهن بل لفظية تفيد تعيين
ما وضع له اللفظ من بين المعاني المعلومة والبديهي قد يحتاج اليه فان
العلم بالشيء والعلم بوضع لفظ له متغايران لا يستلزم الاول الثاني فيجوز
ان يكون الاول حاصلا غير محتاج الى معرف والثاني غير حاصل يحتاج اليه
فقال ان التعريف اي تعريف الوجود بمثل الكون او التحقق والشيئية تعريف
لفظي يستر المعنى الذي وضع لفظ الوجود له ويعين ذلك فان قلت
ما عرفوا الوجود بالكون بل عرفوا الموجود بالكاين مثلا قلت المقصود منه
تعريف الوجود بالكون فان الصيغة معلومة لكل عارف باللغة
وينبه على اشتراكه معنى صحة التقسيم الى الواجب وغيره والجزم به مع التردد

من هذا الكلام ظهر الفرق بين المنفي والنفي

في الخصوصية وتمام الحصر في الموجود والمعدوم المنقول عن الشيخ الاشعري ان اشتراك
الوجود بين الموجودات لفظي وليس للفظة الوجود معنى مشترك بينها وذهب
جمهور المتكلمين والحكما الى ان الوجود معنى مشترك بين الموجودات يقال
على الموجودات بالتواطؤ او بالتشكيك وادعوا فيه الضرورة ونبهوا على ذلك
بوجوه الاول انا نقسم الوجود قسمة صحيحة يحكم بديهة العقل بصحتها الى
وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض ووجود الجوهر
الى وجود الجسم وغيره وهكذا والمقسم يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام فان
حقيقة التقسيم ضم مختص الى مشترك حتى يحصل قسم منه فيجب ان يكون الوجود
مشتركا بين الموجودات ويلزم من هذا اشتراكه في الموجودات ايضا وذلك هو المطلوب
الثاني لو لم يكن الوجود مشتركا لما وقع الجزم به مع التردد في الخصوصيات
لكن التالي باطل بيان الملازمة انه لو لم يكن مشتركا معنى بين الماهيات كان
له معان كل واحد منها مختص بكل واحد من الماهيات فاذا جزمنا باحد معانيه
فلا بد ان نجزم بخصوصيات الماهية التي هذا المعنى مختص بها مثلا اذا كان الوجود
مختصا بالجوهر وجزمنا بوجود شيء بذلك المعنى فلا بد وان نجزم بجوهريته
وبانتفاء عرضيته والا لما كان مختصا بالجوهر واما بطلان اللازم فلانا اذا
رأينا ممكنا جزمنا بوجود علته وترددنا في انها واجب او جوهر او عرض بل
وقد نجزم ايضا بانها جوهر ثم يتبدل اعتقاد جوهريتها والجزم بوجودها
باق على حاله فوجب ان يكون الوجود مشتركا بين هذه الاقسام الثالث
لو كان للوجود معان لزم ان لا يتم الحصر العقلي بين ان يكون الشيء
موجودا او ان يكون معدوما لجواز كونه موجودا بمعنى آخر فان قلت
هذا انما يلزم اذا كان للمعدوم مفهوم واحد مشترك واما اذا تعدد
حسب تعدد الوجود فالحصر لازم قلت المعدومات مشتركة في مفهوم
المعدوم المطلق بديهة فلو لم يكن الوجود ايضا مشتركا لزم انتفاء
الانحصار وعلى زيادته على الماهية ذهنا بصحة سلبه عنها وافادة
حمله عليها وعلى اكتساب ثبوته لها الوجود المطلق المشترك بين الموجودات

فان قلت الاختصاص لا يكفي لانتفاء التردد بل لا بد من العلم بالاختصاص
فلا يجوز ان يكون وقوع الجزم مع التردد لعدم العلم بالاختصاص بكونه
فلا يجوز اشتراكه في نفس الامر مثلا بناء على الضرورة او غيرها
فلا يلزم من اختصاص الواجب والتردد انما وقع مع كونه ولعلنا او بنفسه
ان الوجود يختص بالواجب قلت وقوع الجزم مع التردد في نفس الامر
بعدم العلم بالاختصاص لاحتمال ان الوجود لو اختص بجوهر بعينه مشتركا بين الامور
الامر مع انه يكون ذلك الشيء موجودا على تقدير ان الجزم
لما جاز ان يكون انما يجتمع مع التردد اذا كان الجزم
فظهر ان الجزم المتردد فيها

معنى

معنى زايد على الماهيات الموجودة اي ليس عينا لشيء منها ولا جزءا بل هو عارض
ذهني لها بمعنى ان الذهن يتصور الماهية بدون الوجود ثم يعتبر الوجود لها
واما في الخارج فلا تعقل شيء بعينه له الوجود مثل عروض البياض للجسم فان
الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود ونقيضه لا يكون الا في الذهن بخلاف
الجسم فانه مع قطع عن البياض واللابياض موجود في الخارج فيعرض له البياض
فيه بلا لزوم محذور والحاصل ان الوجود انما يعرض للماهية من حيث هي و
الماهية من هذه الحيثية لا يكون الا في الذهن فعروض الوجود للماهية يكون في
الذهن لا في الخارج فلا يرد ما قيل ان الوجود ان كان عارضا للماهية الموجودة
لزم تقدم الوجود على نفسه ووجود الماهية قبل عروض الوجود لها وان
كان عارضا للماهية المعدومة لزم اجتماع النقيضين وان كان عارضا
للماهية من حيث لزم القول بالواسطة فان الواسطة هي الماهية اللاموجودة
واللامعدومة لما اعتبرها العقل كذلك ثم الدليل على زيادته امور الاول
صحة سلب الوجود عن الماهية فانه يصح ان يقال السواد ليس بموجود ولو كان
ذاتا او ذاتيا لما صح ذلك فان ثبوت الذات والذاتي للشيء ضروري وفيه
نظر لانه ان اريد انه يصح سلبه عن الماهية الموجودة يتجه عليه المنع وان اريد انه يصح
عن الماهية المعدومة فالحال في الذات والذاتي ايضا كذلك فان الحكم على
المعدوم انما يصدق سالبة ولا يصدق عليه حكم ايجابي البتة لا بالذاتيات
ولا بالعوارض الثاني لو كان الوجود عين الماهية لما افاد حمله عليها لكنه
مفيد مثلا لو كان وجود السواد عينه لكان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد والموجود موجود لكن الفرق بين الثالث اثبات
الوجود للماهية قد يحتاج الى نظر وكسب ولا كذلك الذات والذاتي
فان ثبوتهما لماهياتهما بديهي لا يحتاج الى كسب وهذا انما يتم في الاشياء
المتعقلة بالكنه والدليل الثاني انما يثبت عدم كونه ذاتا ولو جعلناهما
دليلا واحدا لانطبقا على جزئي الدعوى او ان الثالث لم يحتج الى الثاني
جعلناهما دليلين واعلم ان الحكم بزيادته على الماهية بديهي كالحكم باشتراكه وما

اورد في بيانه هو التنبيه لان ذهاب القاصرة فلا يضر فيه المنع والمعارضة كثرة وجود
نثبوته وان فرضنا انتفاء الدليل عليه راسا والحكماء على ان حقيقة الواجب
وجود خاص قائم بنفسه مقيم لغيره مخالف لوجود الممكن بحقيقته فلذا صح
تفرده بالقيام بالماهية ذهنا او عينا كبياض الجسم مشارك له في عارض
الكون المقول على الوجودات بالتشكيك كالنور على الانوار والحكماء المشائون
اطبقوا على ان حقيقة الواجب هو الوجود البحت القائم بنفسه وهو موجود بذاته
ومبدأ لجميع الوجودات مخالف لها بالحقيقة فانها قائمة بالماهية عارض
لها في الذهن او في الخارج كما سلف بيانه ومشارك لها في مطلق الوجود
الذي هو من العوارض الذهنية ومن المعقولات الثانية ومقول على ما تحته
بالتشكيك كالنور على الانوار بالشدة والضعف والاولوية وعدمها
وحجتهم على ذلك انه لو لم يكن عينا لكان زائدا قائما اذ لا مجال لاحتمال الجزئية
ههنا وكل قائم بالغير محتاج اليه وكل محتاج ممكن وكل ممكن فله علة فهي اما
الذات فيلزم تقدمه على وجوده بالوجود فان كان بهذا الوجود لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان بغيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل الوجودات
او ينتهي الى وجود غير زائد وعلى تقدير التسلسل ايضا نقول الذات متقدم
على تلك الوجودات فاما بوجود زائد فيلزم ان لا يكون لجميع جميعا او غير زائد
وهو المط واما غير الذات فيلزم احتياج الواجب في وجوده الى غيره
وبطلانه ظاهر واجاب المص بان تقدم العلة لا يلزم ان يكون بالوجود
لجواز ان يكون بالذات وايضا ينتقض بالعلة القابلة للوجود كالمهيات
الممكنة والحكماء يقولون ان بديهة العقل يحكم بان مفيد الوجود لابد وان
يكون موجودا ولا فرق في ذلك بين ان ذلك الوجود المفاد هو وجود نفسه
او وجود غيره وكذا نفرق بينه وبين القابل فان القابل مستفيد للوجود
فلا بد ان يكون عاريا عنه فلذا دفع النقض ايضا فان قلت معنى الموجود
ما قام به الوجود وهو يقتضي زيادة الوجود وقيامه فكيف يكون عين حقيقة
الواجب الموجودة في الخارج قلت لو سلم ان معناه ذلك فنقول هو اعم

من القيام

من القيام بغيره كقيام العرض بالجوهر والقيام بنفسه كقيام الجوهر بذاته وحاصله
عدم قيامه بغيره والواجب موجود بالمعنى الثاني فان الوجود الواجبي القائم
بنفسه يصدق عليه انه شيء قام به الوجود ولا يلزم من كون اطلاق لفظ
القيام على ذلك المعنى مجازا كون اطلاق لفظ الموجود عليه مجازا ولو لزم ايضا فلا
بعد اذ لا مناقشة في اطلاق اللفظ وهي ترجع الى بحث لغوي غير ضائر في الغرض
اصلا فان قلت الواجب ما يقتضي ذاته وجوده فاذا كان وجوده الخاص
عين ذاته لم يصح اقتضاؤه اياه واقتضاؤه للوجود المطلق غير مفيد في هذا
الموضع فان المراد باقتضاء ذات الواجب الوجود اقتضاء ان يكون موجودا او
وجودا واقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق هو ان يكون فردا منه وجزئيا
له لا ان يكون موجودا قلت هذا تفسير الواجب على رأي من زعم ان الوجود
زائد في الواجب ايضا لازم لذاته كما هو مذهب اكثر المتكلمين واما الحكماء
فهم يفسرونه بالكائن المستغني عما سواه والوجود الخاص القائم بنفسه
واجب بهذا المعنى لا بالمعنى الاول ونقول الوجود المجرد كما يقتضي ان يكون
فردا من الوجود المطلق كالحصص القائمة بالممكنات يقتضي ايضا ان يكون موجودا
بخلاف سائر الوجودات اذ المراد باقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا باقتضاء
الغير على قياس ما سبق من معنى القيام بذاته واعلم ان ذوق المتألهين من الصوفية
من الحكماء ان ليس للممكنات تحقق بالوجود بل ذلك للوجود الواجبي الموجود بذاته له
علاقة معها مصححة لاطلاق الموجود بمعنى المنسوب عليها كما في ذر بن مشمول وماء
مشمس كذا نقل الاستاذ الذي ينتهي اليه الاسناد روح الله روحه في يوم التناد
وحشره في العارفين العاملين ليوم المعاد وما يقال انه في الكل نفس الماهية
فمعناه انه لا ينفرد كل بتحقق على حدة في الخارج وانما ذاك في العقل نقل عن
الشيخ ابي الحسن الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة ان وجود كل شيء
عين حقيقته سواء كان ممكنا او واجبا لانه لو زاد لكان صفة قائمة بالماهية
وقيام الصفة فرع وجود موصوفها فيكون الماهية قبل قيام الوجود موجودا
ويلزم تقدم الشيء على نفسه او التسلسل وهما محالان واجيب بمنع الملازمة

قال السيد قدس سره في حاشية المواقف قيل الواجب الوجود هو الوجود
المطلق ومعنى اطلاقه انه لا يتقوم بماهية بل قيامه بنفسه وليس معنى
الاطلاق انه كلي منبسط على افراد الوجود في الموجودات كما زعمه الوجودية
من بعض الصوفية حتى يكون مثل قولنا الجسم المطلق والحيوان
المطلق ومعنى كونه عين الوجود وموجودا بذاته ان لذلك الغير نسبة مخصوصة
الى حضرة الوجود وان كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية

بل الصفة الخارجية اي التي لها هوية خارجية يقتضي قيامها وجود موصوفها في الخارج واما الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج بل هي من المنتزعات العقلية فلا قال صاحب المواقف التحقيق ان مفهوم الوجود ومفهوم الماهيات متغايران بديهة والنزاع انما هو في ذاتيهما فان ذات الماهية كالسواد الموجود مثلا غير متميزة عن وجودها الخاص بهوية كامتياز الجسم عن البياض بها بل هوية السواد وهوية وجوده متحدان في الخارج وهو معنى كلام الشيخ ومحوه لسيله ولا يخفى ان ما قال من عدم تميز السواد الخارجي بهوية عن الوجود مسلم واما قوله ان هويته عين هوية الوجود فانما يصح اذا ثبت ان للوجود ايضا هوية وهو ممنوع فان الوجود من المعقولات الثانية عارضة للماهيات في العقل وليس له هوية خارجية اتحدت مع هوية السواد ولو كان كذلك يصح حمل الوجود على السواد الموجود كما يصح حمل السواد عليه بل الاقرب ما بينه المص رحمه الله بان المراد بقولهم انه نفس الماهية ان ليس له هوية مغايرة لهوية الماهية وهذا بان يكون للوجود هوية هي عين هوية الماهية او ليس له هوية اصلا كما لا يخفى وقوله انما ذاك في العقل بيان لكيفية زيادته على الماهيات ودفع شبهة القائلين بالاتحاد كما بين آنفا ثم الوجود ينقسم الى العيني والذهني حقيقة واللفظي والخطي مجازا اذ ليس في اللفظ والخط من الانسان الشخص ولا الماهية كما في الخارج والذهن بل الاسم وصورته الشيء يكون له وجود في الاعيان وباعتباره يكون منشاء لاثاره كالنار للاحراق ولا خلاف فيه وفي ثبوته للماهيات ويكون له وجود في الاذهان ولا يترتب عليه تلك الاثار وهو الذي اثبته الحكماء وبعض المتكلمين وانكره جمهورهم واطلاق لفظ الموجود على هذين الموجودين بطريق الحقيقة بلا شبهة وقد يكون له وجود في العبارة او في الكتابة الدالين عليه بالواسطة او بغيرها واطلاق لفظ الموجود عليه مجاز اذ الموجود ههنا حقيقة هو العبارة الدالة عليه بلا واسطة او الكتابة الدالة عليه بواسطة العبارة لا مدلولها فاذا قيل انه موجود زيد انه مدلول

العبارة

العبارة الموجودة او مدلول الكتابة الموجودة والشيء قد يكون موجودا بالذات كالذوات الموجودة وقد يكون موجودا بالعرض وذلك مثل الكليات المحمولة على الاشخاص الموجودة على القول بنفي الكلي الطبيعي ومثل الكليات العارضة لها والعدميات المحمولة عليها ان قلنا بوجوده كالاعمى مثلا فانه موجود بوجود زيد بالعرض فان الوجود حقيقة عارض لزيد وينسب الى مفهوم الاعمى لارتباط له به ويظهر من هذا ان التجوز في الموجود في الكتابة وفي العبارة ليس مثل التجوز في الموجود بالعرض فلاجل هذا خص بلفظ الموجود بالعرض ولم يقل انه موجود بالمجاز كما قيل في الاخرين ثم لا يخفى ان تقسيم الوجود الى هذه الاقسام الاربعة من قبيل تقسيم اللفظ المشترك الى معانيه فيحتاج الى تكلف ولو جعل المقسم الشيء باعتبار هذه الوجودات لكان منه غنى تامل والدليل على الذهني انا نعقل ما لا ثبوت له في الخارج اذ نحكم على الممتنعات احكاما ونجد من المفهومات كليا ومن القضايا حقيقية فالتعقل ان كان بالحصول في الذهن فذاك والا فلا محالة يقتضي اضافة بين العاقل والمعقول ولا تحقق الى النفي الصرف واذ ليس الثبوت في الخارج كان في العقل استدل على الوجود الذهني بانا نعقل ما لا وجود له في الخارج وذلك لوجوه الاول انا نحكم على الممتنعات كالحكم على شريك الباري بانه اخص من الممتنع وكونه متعقلا والحكم على الشيء بدون تعقله محال فيكون شريك الباري متعقلا وهو غير موجود في الخارج الثاني انا نجد من المفهومات المتعقلة ما هو كلي يمكن فرض اشتراكه بين كثيرين ولا يوجد في الخارج الا الجزئيات المانعة عن فرض الاشتراك فلا يكون المفهوم الكلي موجودا في الخارج وهو متعقل الثالث انا نجد من القضايا قضية حقيقية وهي ما حكم فيها بثبوت المحمول على جميع الافراد الممكنة للموضوع سواء كانت موجودة او لا والحكم على الشيء فرع تعقله فالافراد الغير الموجودة في الخارج لموضوعها متعقلة ثم التعقل ان كان عبارة عن حصول الشيء ووجوده في الذهن فذاك هو المط وان لم يكن عبارة عن الحصول فلا شك انه يقتضي

اضافة بین العاقل والمعقول واضافة الشیء الی نفی الصرف غیر معقول فثبت
ان للمعقول ثبوتاما واذ لیس فی الخارج فیکون فی الذهن وهو المطلوب قوله لا یجوز
ان یکون المعقول ثابتا بالعرض لا بالذات ویمنع تعقل ما لا ثبوت له لا بالذات
ولا بالعرض والوجه المذکورة لا ستنهض دلیلا علی ذلک تامل واعلم ان قید
الحکم فی الوجه الاول بالایجابی وجله وهو وجود غیر متاصل لا یقتضی
الاتصاف کالمؤمن یتصور الکفر فلا یوجب اتصاف الذهن بالاعراض
حتی المتضادات ولا وجود الممتنع فی الخارج لکون الذهن فیه کالماء فی
البیت هذا اشارة الی جواب دلیل المنکرین للوجود الذهنی وتقریر حجتهم
انه لو کان للاشیاء وجود فی الذهن لکان الحرارة مثلا وجود فیه عند تعقلها
فیلزم ح ان یکون الذهن حارا وکذا الکلام فی البرودة وغیرها من
الاعراض الذی یمتنع اتصافه بها ویلزم ایضا اجتماع المتضادات کالحرارة
والبرودة والیبوسة والرطوبة وغیرها عند تعلقها ویلزم وجود الممتنع
فی الخارج لانه موجود فی الذهن عند تصوره اباه والذهن فی الخارج والموجود
فی الموجود فی الشیء موجود فی الشیء کالماء الذی فی الکوز وهو فی البیت وتحریر
الجواب ان الوجود الذهنی للشیء وجود غیر متاصل لا یوجب اتصاف محله بشیء کما لا
یوجب تصور الکفر اتصاف المؤمن المتصور به فلا یوجب تصور الحرارة وغیرها
من الاعراض اتصاف الذهن بها ولا بالاعراض الاخر فان الحرارة فی الشیء بحسب
وجودها الخارجی یقتضی ان یکون محلها حارا لا بحسب وجودها الظلی
وکذا امتناع اجتماع الضدین انما هو بحسب وجودها الخارجی وکذا
نقول الموجود فی الموجود فی الشیء موجود فی ذلک الشیء لو کان الوجودان
خارجیین کالماء والکوز فی البیت اما اذا کان احدهما او کلاهما ذهنیا
فلم یستلزم ذلک والحاصل ان ذلک من لوازم الخارجی لتلک الاعراض
لا من لوازم ماهیتها فاتجه ما اورد بعض الافاضل بانه یلزم ح اتصاف
الذهن بلوازم الذهنیة او الماهیة فیکون زوجا عند تصور
الزوجیة وفردا عند تصور الفردیة وهذا باطل قطعا قال و لی

فی الجواب

فی الجواب التفرقة بین الحصول فی الشیء وبین القیام به فالاول لا یقتضی اتصاف المحل
به کالجسم فی المکان والثانی یقتضیه والاعراض کالحرارة مثلا بحسب الوجود الذهنی
حاصلة فی الذهن لا قایمة به فلا یوجب اتصاف الذهن بشیء من ذلک وفیه تامل
ثم المعقول من الوجود والشیئیة لیس الا الثبوت ومن العدم الا النفی
فالمعدوم لیس بشیء ولا ثابت ولا واسطة بینه وبین الوجود ذهب
اهل الحق الی ان المعقول من الوجود هو الثبوت ولا تعقل فیه امر زاید فکل
موجود ثابت وکل ثابت موجود وکذا قالوا انه یساوق الشیئیة والمساوقة
عندهم یطلق علی معنی اعم من المساواة فی الصدق فقط فیکونان متباینین
ومن الاتحاد فی المفهوم فیکونان مترادفین ولهم تردد فی اتحاد مفهوم الشیئیة
والوجود بل ربما یدعی نفیه اذ یقال وجود الماهیة من الفاعل ولا یقال شیئیتها
منه ویقال هو واجب الوجود وممکن الوجود ولا یقال واجب الشیء وممکنه
الشیء وبالجملة کلما صدق علیه انه شیء ای ثابت متقرر یصدق علیه انه
موجود خلافا لاکثر المعتزلة فانهم یقولون ان المعدوم شیء ای ثابت متقرر
منفکا عن الوجود وکلما صدق علیه انه موجود صدق علیه انه ثابت بلا خلاف
وکذا ذهبوا الی ان المعقول من العدم هو النفی فکل معدوم منفی ولا شیء
من الثابت بمنفی فالمعدوم لیس بشیء خلافا للمعتزلة کما سلف ولما لم یکن
واسطة بین الثابت والمنفی اتفاقا ویکون الثابت مرادفا للموجود و
المنفی مرادفا للمعدوم لم یکن بین الموجود والمعدوم ایضا واسطة
فقسمة المعلوم ح قسمة ثنائیة فی الموجود والمعدوم ومنهم
من اثبتهما جمعا وتفریقا ویسمی الواسطة حالا ای من المتکلمین من اثبت
المعدوم ای جعله ثابتا متقررا منفکا عن الوجود واثبت الواسطة ایضا فیقول
فی التقسیم الکاین فی الاعیان اما ان یکون له کون بالاستقلال وهو الموجود
او یکون له کون بالتبعیة وهو الحال وغیر الکاین فی الاعیان هو المعدوم
فان کان له تحقق وتقرر فی نفسه فثابت والا فمنفی فالاقسام اربعة الموجود
والحال والمعدوم الثابت والمنفی والمعدوم شامل للمعدوم الثابت

والنفي والحال واسطة بينه وبين الموجود وعرفوه بانه صفة لموجود لا موجودة
ولا معدومة فقولنا صفة يخرج الذوات وقولنا لموجود يخرج صفة المعدوم
لان صفة المعدوم معدوم اقول فعلى هذا لا يتصف المعدوم بحال وقد ذكروا
ان الصفات النفسية احوال ثابتة للماهية حالتي الوجود والعدم والاولى
ان يقال المراد صفة لموجود ممكن بالامكان العام ليخرج صفة المنفي اقول وعلى
هذا لا يرد ما قيل ان ذكر قيد لا معدومة يغني عنه تامل ومنهم من يقول
بالواسطة ولا يقول بثبوت المعدوم فيقول المعلوم اما ان لا يتحقق له وهو
المعدوم او له تحقق اما باعتبار ذاته وهو الموجود او باعتبار غيره وهو الحال
ومنهم من يقول بثبوت المعدوم دون الواسطة وهو راي اكثر المعتزلة
فيقول المعلوم اما لا تحقق له في نفسه وهو المنفي او له تحقق بوجه ما وهو
الثابت والثابت اما ان لا يكون له كون في الاعيان وهو المعدوم او يكون و
هو الموجود فالثابت اعم من الموجود والمعدوم الثابت ومقابل المنفي و
يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فيكون هو ايضا اعم من الثابت والمنفي
ومقابل الموجود ولا واسطة بين المنفي والثابت وكذا بين الموجود والمعدوم
ويجعل الوجود منه اذ لو وجد تسلسل ولو عدم اتصف بالنقيض
وكذا الايجاد ورد بان وجوده عينه ونقيضه العدم لا المعدوم مثبتوا
الحال قالوا الوجود ليس بموجود والا لزاد وجوده عليه ويكون موجودا
ايضا وكذا وجود وجوده يكون موجودا ويتسلسل وليس بمعدوم والا لزم
اتصاف الشيء بنقيضه وهو محال فبقي كونه واسطة بين الموجود والمعدوم
وهو صفة للموجود فيكون حالا وكذا الايجاد ليس موجودا والا احتاج
الى ايجاد اخر ويتسلسل وليس معدوما والا لم يكن الفاعل موجدا اذ الفاعل
انما يكون موجدا بالايجاد فاذا انتفى كونه موجدا وهو باطل فبقي كونه لا
موجودا ولا معدوما وهو صفة للفاعل الموجود فيكون حالا والجواب ان وجود
الوجود عينه فان الماهيات انما يكون موجودا بانضمام الوجود اليها ولا
كذلك الوجود بل هو موجود بنفسه ولم يحتج في موجوديته الى انضمام

او ايجاد انتفى عنه

شيء

شيء اليه فانقطع التسلسل بلا محذور او يقول ان الوجود معدوم قوله لزم
اتصاف الشيء بالنقيض قلنا نقيضه العدم لا المعدوم ولا استحالة في اتصافه
بنقيضه بالاشتقاق وانما المحال اتصافه به بهو هو وايضا اتصاف النقيض
بالنقيض لا يابى التناقض بل انما يابى اتصاف شيء واحد بهما ولم يلزم ههنا
وكذلك الكلام في الايجاد فانا نختار فيه انه معدوم ولا يلزم من انتفائه
في نفسه انتفاء اتصاف الفاعل به اذ اتصاف شيء بشيء لا يقتضي ثبوت
الصفة في نفسه ولا يستلزمه ايضا دليل اخر لهم قالوا السواد مثلا مركب
من اللونية التي هي جنس المشترك ومن فصل يميزه هو قابضية البصر مثلا فهذان
الجزءان ان وجدا يلزم منه قيام احدهما بالاخر لما سنبين في بحث الماهية فيلزم
قيام العرض بالعرض وان عدما او عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم
وانه محال بداهة قلنا قيام العرض بالعرض جائز كما سياتي وايضا ولئن سلمنا
احتياج اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض وهو قد لا يكون بطريق
القيام او نختار انهما معدومان لانهما جزءان ذهنيان ووجود الشيء
في الخارج لا يستلزم وجود اجزائه الذهنية فيه لانها ليست مقومة له
بحسب هذا الوجود   قالوا الاعدام متمايزة ولا يعقل التميز بدون
الثبوت والامكان سوى الفرق بين امكاننا ولا امكان لو ثبت موصوفه
قلنا في العقل وايضا انتقض بالممتنعات والمركبات الخيالية القائلون
بان المعدوم ثابت استدلوا بوجهين اوردهما المصنف واجاب عنهما الاول
ان المعدومات متمايزة لان بعضها متصور دون بعض وكذا بعضها مراد دون
بعض والمتصور والمراد لا يتحققان الا بما له تميز عن غيره عند المتصور
والمريد والتميز لا يتصف به الا ما هو ثابت فالموصوف به وهو المعدوم
ثابت والجواب عندنا انها متميزة في الذهن فلا يقتضي الا ثبوتها فيه وايضا
ينتقض بالممتنعات والخياليات فانها متمايزة وليست ثابتة اتفاقا
فان شريك الباري مثلا متميز عن اجتماع الضدين وبحر من الزيبق متميز
عن انسان ذي راسين واعلم ان الجواب الاول انما يتم على قول من ذهب الى

الوجود الذهني واما الثاني فعام من قبله ومن قبل ما فيه الوجه الثاني ان الامكان ثبوتي لان نقيضه عني اللاامكان من المنفيات بلا خلاف فلو كان هو ايضا منها لم يكن بينهما فرق لكن الفرق ثابت بينهما بلا شبهة وهو صفة للممكن فهو ايضا ثابت له لامتناع اتصاف غير الثابت بالثابت وذكر هو المط والجواب ان الامكان صفة اعتبارية عارضة لماهية الممكن في العقل فلا يستدعي ثبوتها في الخارج والفرق بين امكان النفي والمنفي الذي هو الامكان لا يستلزم ثبوته كالفرق بين الامتناع واللاامتناع وايضا ينتقض بالجنا ليا فانها ايضا ممكنة وليست ثابتة اتفاقا ثم كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا وقد يقع رابطة وصفر حل الايجاب الى اتحاد الطرفين هوية ليصح وتغايرهما مفهوما ليفيد الوجود قد يقع محمولا وهو وجود الشيء في نفسه ومصدر كان التامة كما يقال زيد كاين وموجود وقد يقع رابطة بين الموضوع والمحمول وهو الوجود الرابطي ووجود بغيره ومصدر كان الناقصة كان زيد موجود وكاين كاتبا او ضاحكا وكذا العدم والوجود الرابطي رابطة في كل حمل ايجابي سواء كان المحمول فيه وجودا او غيره والعدم الرابطي رابطة في كل حمل سلبي سواء كان المحمول عدما او غيره والحمل قد يطلق على الحكم اي ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وقد يطلق على متعلقه والايجابي منهما يصير الى اتحاد الطرفين هوية ليصح فان الحكم باتحاد اوسر هوية ووجودا غير صحيح ولابد من تغايرهما مفهوما ليفيد فان قيل اذا حمل مفهوم عدمي كالاعمى مثلا على موجود خارجي كزيد او حمل عدمي على عدمي كقولنا الامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع لم يتصور هناك اتحاد في الهوية اذ لا هوية للمحمول في الصورة الاولى وللموضوع والمحمول في الثانية وان اريد بالهوية الوجود مطلقا سواء كان ذهنيا او خارجيا لم يستقم ايضا لانه لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني قلنا الاوصاف العدمية للموجودات الخارجية موجودة خارجا بوجود موصوفاتها بالعرض فاذا تحقق زيد تحقق جميع اوصافه بهذا التحقق فهي متحدة معه في الوجود بنحو من الاتحاد ولو لم يكن بينها وبينه

اتحاد

اتحاد اصلا لم يصح الحكم بكون زيد اعمى في الدار مثلا واذا كان زيد فيها ولم يسر الحكم من الاعمى اليه السه وكذا نقول وجود الاشياء في الذهن يكون على انحاء مختلفة كوجود الفردية في ضمن وجود الثلثة عند تصورها ووجودها عند تصورها نفسها فالفرد والثلثة متحدان بحسب وجود ذهني ومتغايران بحسب وجود آخر واتحاده معها في الوجود على نحو اتحاد العرضيات لموضوعها في الوجود الخارجي فالايجاد بالهوية اعم من الايجاد في الوجود الخارجي ومن نحو ذلك الاتحاد تامل وصدقه بكون مطابقة ما في نفس الامر اي صدق الحكم مطلقا سواء كان ايجابا او سلبا بمطابقته للنسبة الواقعة في نفس الامر بان يكونا ثبوتيين او سلبيين والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه او ليس كذا في حد ذاته مع قطع النظر عن حكم الحاكم وادراك المدرك واختار المحشي على ان المراد بالامر الشيء وبالنفس الذات ثم انهم قالوا اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج كما يقال هذا الجسم ابيض تحقق بينهما نسبة خارجية يكون صدق الحكم بمطابقة النسبة الحكمية لهذه النسبة الخارجية وكذبه بعدمها اقول النسبة الخارجية يقتضي المنتسبين في الخارج فعلى تقدير وجود الطرفين فيه بوجود واحد لم يتصور تعددهما فلم يتحقق فيه نسبة سواء قلنا بان الخارج ظرف نفسها او بانه ظرف وجودها وان وجد الطرفان بوجودين في الخارج لم يتصور صدق حمل ايجابي قط ثم قالوا لو لم يكن الطرفين موجودين في الخارج فاما ان يكونا عدميين في الخارج كما يقال الممكن اعتباري او يكون الموضوع وجوديا والمحمول عدميا كما يقال زيد اعمى والانسان ممكن ولا يجوز ان يكون الموضوع عدميا والمحمول موجودا في الخارج فان ثبوت الامر الخارجي للامر الذهني من الممتنعات اقول الحمل لا يقتضي الا اتحاد الطرفين هوية ومن وجه كما قررنا فلم لا يجوز حمل الوجودي على العدمي باعتبار صدقهما على ثالث موجود في الخارج كما يقال الاعمى انسان باعتبار صدقهما على زيد فقالوا في هاتين الصورتين صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في نفس الامر او لما في الاذهان لامكان الاحكام الكاذبة فلو كان صدق

الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لزم صدق الحكم المطابق لتلك
الاحكام وهو مح واعترض بعض الفضلاء بان نفس الامر منحصر في الذهن
والخارج فاذا لم يكن صدق هذا الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن
فلا بد ان يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج فلا معنى لقولهم صدقه ليس
بمطابقته لما في الخارج ولا لما في الذهن بل لما في نفس الامر واجيب بان ما في
الذهن اعم من ان يكون فيه في حد ذاته لا باعتبار معتبر ومن ان يكون فيه باعتبار
معتبر فالمراد من قولهم صدقه بمطابقته لما في نفس الامر لا لما في الخارج اي لنسبة
ثابتة في نفسه لا لما في الذهن اي لا لنسبة التي اعتبرها مدرك وحكم بها
حاكم فلا اشكال بسم الله الرحمن الرحيم ونسالك الهداية يا كريم
ويا عظيم في الماهية ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال
بما هو قيل انما قدم مباحث الوجود والعدم على الماهية مع انها من
عوارضها لان البحث عنها من حيث انها صالحة لعروضها لها فمن هذه الحيثية
استحسن تاخير مباحثها عن مباحثهما ولفظ الماهية ماخوذة عن ما هو
فالحقت اليه ياء النسبة ثم حذفت الواو تخفيفا وزيد التاء في اخرها
فصار ماهية وهو ما به يجاب عن السوال عن الشيء وهو بما هو كالحيوان
الناطق بالنسبة الى الانسان وانما قيدنا بقولنا وهو فان الجواب
عن السؤال بما هو لو كان مع مشارك غيره لا يكون ماهية لذلك الشيء
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه لو سئل عن الانسان والفرس بما هما
فالجواب الحيوان وهو ليس ماهية للانسان ولا للفرس وقد يعرف بما الشيء
هو هو فيعم الحقيقة الجزئية والكلية بخلاف الاول والحقيقة الجزئية
تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي
ثم ماهية كل شيء وحقيقته مغايرة لما تعرض لها من الاعتبارات
التي ليس احدها تمام حقيقته ولا داخلا فيها فان الانسان
من حيث هو انسان مغايرة للوحدة والكثرة والكلي والجزئي وانما يصير
بانضمام احدها اليه شيئا آخر مثلا كونه واحدا او كثيرا الى غير ذلك

اقول على التعريف الاول يلزم ان يكون النوع هو ماهية
الشخص لانه الجواب عن السؤال عن زيد بما هو
فالجواب الانسان وليس هو حقيقة الشخصية منه

فلو

فلو سئل عن الانسانية من حيث هي انسانية انها واحد او كثير او ايجاب فالجواب
السلب لكل شيء او بمعنى انها غير متصفة باحدهما فان خلوها عنها في نفس الامر
محال بل بمعنى ان تلك الاعتبارات ليست عينها ولا داخلا فيها فبمجرد هذا
النظر اليها لا يكون الا انسانا وحيوانا وناطقا لان اعتبارها بدون اعتبار
ذاتياتها مجملا او مفصلا ممتنع وخلوها عن لوازمها وان كان محالا كالاجزاء
لكن اعتبارها بقصر اليها بدون التفات الى اللوازم ليس متعذر بخلاف
الاجزاء وتوجد بشرط شيء وتسمى المخلوطة ولا خفاء في وجودها و
بشرط لا شيء وتسمى المجردة ولا توجد في الاذهان فضلا عن الاعيان ولا بشرط
شيء وهي اعم من المخلوطة فتوجد لكونها نفسها في الخارج لاجزاء منها لعدم
التمايز وانما ذلك في وانما ذلك في العقل هيهنا مباحث الاول ان الماهية
لها اعتبارات ثلث اولها انها توخذ مع شيء من تلك العوارض علم بر د شيء
واحد معين ولا واحد غير معين ولا كثير محصورا وغير محصور بل الا شيء
اعم من ذلك كالانسان مع الوحدة او مع الكتابة او معها وح يسمي
تلك الماهية مخلوطة والماهية بشرط شيء وثانيها انها توخذ بشرط الخلو
عن جميع اللواحق لا بمعنى انها اعتبر معها هذا العارض اعني الخلو بل بمعنى ان الذهن
اعتبرها عارية عن الجميع حتى صفة العراء وان كانت هذه عارضة لها الا انها
غير معتبرة معها على انها عارضة والا لكانت مخلوطة اذ لم يعتبر فيها
خصوصية لاحق دون غيره وهذه يسمى مجردة والماهية بشرط لا شيء
وثالثها انها توخذ من حيث هي هي اي مع قطع النظر عن الغير اثباتا ونفيا
وان لم يكن خاليا عن بعضها في نفس الامر وهذه تسمى مطلقة والماهية
لا بشرط والاولیان نوعان من الثالثة فهي اعم منهما لا يقال الماهية المطلقة
هي المقسم فيكون تقسيما للشيء الى نفسه والى غيره لانا نقول المقسم هي الماهية
لا باعتبار الاطلاق وان كانت متصفة بها في نفس الامر والماهية المعتبرة بها
هذا الوصف قسم منها فلا اتحاد بينهما فان قلت الماهية المقيدة بوصف
الاطلاق لا يصدق على الماهية المخلوطة والمجردة قلت ليس المعنى بعموم

هذا القسم ان مفهومه اعم من مفهوميهما بل المراد به ان افراده اعم من افرادهما
فانه لما تحقق فرد من الماهية المخلوطة كالانسان الكاتب مثلا تحقق فرد
من افراد الماهية المطلقة كالانسان من حيث هو ولا ينعكس وربما يجاب
عن اصل الشبهة بان المقسم ليس هو الماهية بل حال الماهية بالقياس الى
عوارضها فهي اما الاطلاق او التقييد باحد الاعتبارين فلم يلزم تقسيم
الشيء الى نفسه والى غيره وفيه بحث اما اولا فلانه اعتراف بفساد تعريف
الماهية بهذه الاقسام واما ثانيا فلان المراد بالماهية التي اضيف اليها
الحال المقسم ان كان هو الماهية المطلقة يلزم الفساد المذكور لان حال
الماهية المطلقة هو الاطلاق وان كان اعم من تلك فقد اعتبرت الماهية
بحيث تعم المطلقة وغيرها فيمكن ان يكون هي المقسم فلا حاجة الى
العدول من الظاهر البحث الثاني انه لا خلاف في وجود الماهية المخلوطة في
الخارج وكذا في وجودها في الذهن عند القائل بالوجود الذهني ولا
خلاف ايضا في امتناع الماهية المجردة في الخارج واختلف في وجودها
الذهني فمنهم من منع ذلك وهو اختيار المص رحمه الله لان الوجود الذهني
من العوارض ايضا وقيل اذا قيدت بالتجرد عن العوارض الخارجية يجوز
وجودها في الذهن لان الوجود الذهني من العوارض الذهنية واورد
عليه بانه ان اريد بالعوارض الخارجية ما يعم الامور الحاصلة في الاعيان
وبالذهنية ما يعم الامور القائمة بالاذهان لا يثبت امتناع المجرد في
الخارج لان الوجود الخارجي من العوارض الذهنية ايضا وان اريد بها
اللواحق بحسب نفس الامر يلزم امتناع وجودها في الاذهان ايضا لان
الوجود الذهني ايضا من العوارض الخارجية بذلك المعنى واقول يمكن ان يراد
بالعوارض الخارجية ما يكون الخارج ظرفا لنفسه لا ظرفا لوجوده ولا ظرفا
لاتصافه ولا شبهة في ان الوجود الخارجي من العوارض الخارجية بهذا
المعنى دون الوجود الذهني ومنهم من قال بوجودها في الذهن لان الذهن
يمكنه تصور كل شيء باي اعتبار اراد فيجوز ان يتصور الماهية معراة عن

جميع

جميع اللواحق حتى عن التجريد لا معنى لتصورها كذلك الا وجودها في الذهن
كذلك غاية الامر ان يكون مخلوطة في نفس الامر مجردة بحسب الوجود الاعتباري
ولا فساد فيه لا يقال اذا كانت مخلوطة في نفس الامر يصدق ان كل ما يوجد
في الذهن ليس مجردا وينعكس بعكس النقيض ان كل مجرد لا يوجد في الذهن
لانا نقول اللازم على تقدير كل ما يوجد في الذهن ليس مجردا بحسب
وجوده في نفس الامر فعكسه كل ما هو مجرد بحسب الوجود في نفس الامر لا يوجد
في الذهن وهذا لا ينافي وجود المجرد بحسب الاعتبار والفرض في الذهن و
الحاصل ان الوجود الذهني للشيء قد يكون بحسب نفس الامر وقد يكون بحسب
اعتبار الذهن وتحقيقه نحن نمنع وجود المجرد في الذهن ان اراد وجوده بحسب
نفس الامر من غير اعتبار معتبر فهذا محل النزاع في امتناعه وان اراد وجوده في
الذهن مطلقا سواء كان بالاعتبار والفرض او بحسب نفس الامر فالظاهر
انه مكابرة فان قلت اذا تصورنا الماهية المجردة يصير موجودا في الذهن
بوجود واحد في نفس الامر وليس لها وجود آخر حتى يكون بحسب هذا الوجود
الآخر مجردا قلت ذلك الوجود الواحد له عروض وثبوت للماهية بحسب
الاعتبار والتصور وبحسب نفس الامر فبالاعتبار الاول اي باعتبار كونها
حاصلة في ذهن مدركها بادراكه اياها يكون مجردة وباعتبار حصولها
في نفسها مع قطع النظر عن ذلك الاعتبار مخلوطة بالعوارض الذهنية فالفرق
بين هذين الوجودين بالاعتبار وهذا كاف في هذا المقام كما قيل في صدق
الاحكام الذهنية فانه بمطابقتها لما في نفس الامر وان كانا متحدين اذ
يكفي في المطابقة التغاير الاعتباري تامل البحث الثالث ان الماهية المطلقة
اي لا بشرط شيء موجود في الخارج اما عندنا فلوجود الطبائع فوجودها
بوجود الماهية المخلوطة كوجود الكليات بوجود الاشخاص وعند القائل
بوجودها هي موجودة بنفسها بوجود مغايرة كالجسم الابيض الموجود
بوجود غير وجود البياض والمص اختار الاول وقال انها موجودة لكونها
نفس المخلوطة وقوله لاجزاء منها لاشارة الحجة المخالفين وردها فانهم قالوا

الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لانها جزء المخلوطة الموجودة فيه وجزء
الموجود موجود وهو مردود بانها ليست جزءا خارجيا لعدم التمايز بل جزء
عقليا ولا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ثم اذا اعتبرت معروضة للكلية
فهي الكلي الطبيعي وانما يوجد منه المعروض مجردا عن العارض وهي الافراد المفهوم ان
منع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه فهو جزئي والا فكلي وانما قيد بنفس التصور
ليدخل في حد الكلي ما يمتنع الشركة فيه في نفس الامر بدليل خارج عن مفهومه فيكون
ح حد الكلي جامعا وحد الجزئي مانعا وهذا المفهوم انما يعرض للماهيات في الذهن
ويسمى بالكلي المنطقي لان المنطقي يبحث عنه من حيث هو معروضه يسمى
كليا طبيعيا لانه طبيعة من الطبايع عرضت لها الكلية والمركب منهما كليا
عقليا لانه لا يكون الا في العقل ولا خلاف لاحد في انتفاء الكلي المنطقي والكلي
العقلي في الخارج وانما الخلاف في وجود الكلي الطبيعي فبعضهم نفوا وجوده
فيه فان كل موجود في الخارج فهو متشخص جزئي وبعضهم اثبتوه وقالوا هو جزء
من الاشخاص الموجودة في الخارج وجزء الموجود موجود وقد عرفت الكلام في
هذا الدليل وقد وفق بعض العلماء بان مراد القائلين بوجوده وجوده في ضمن
الاشخاص والنافين لم ينكروا ذلك فيصير النزاع بينهما لفظيا فاختار المصنف الاول
القول بوجوده مجردا عن عارضه فان الكلية وصف ذهني لا يوجد بنفسه فلم يكن
جزء الموجود اخر ولا عارضا له في الخارج قوله وهي الافراد اي الماهية المعتبرة
معروضة للكلية هي الافراد اشارة الى ان وجود الكلي الطبيعي بوجود الافراد
على انه عينها لا انه في نفسه موجود اخر جزء من الافراد كما يفهم من دليل المثبتين
قلت الافراد جزئيات فيكون مفهوماتها ما نعة عن وقوع الشركة فيها فلا يكون
معروضة للكلية والا لزم اجتماع الكلية والجزئية في موضوع واحد فالحق
ان معروض الكلية هو ماهيات الافراد المنطبقة عليها والمراد بالانطباق مناسبة
مخصوصة لها معها مثلا اذا تصورنا زيدا بعد تجريده عن التشخصات حصل منه
في الذهن اثر بعينه هو الاثر الذي يحصل من تصور عمرو وكذا وكذا ونقول المراد
بالانطباق هو ان يكون الحاصل في الذهن بحيث لو تشخص بتشخص فرد في الخارج

يكون

اقول الماهية المخلوطة هي الماهية مع العوارض كما
مضى فان كانت العوارض خارجية فهي متغايرة في
الخارج عنها بلا ريب وان كانت ذهنية متحدة مع
الماهية في الخارج وهما موجودان بوجود واحد فاما
ان يكون هذا الوجود منسوبا الى كل واحد منهما
والعوارض بالذات بان يكون الماهية موجودة بهذا
الوجود في الخارج والعوارض ايضا موجودة في الخارج
واما ان يكون منسوبا الى المجموع هاتين بالذات لا بنسب
الواحد منهما فيه بالاستقلال اي في الخارج وانما ثبتا تكلم عن
صاحبه في الذهن واما ان يكون منسوبا بالواحد
منهما بالذات والى الاخر بالعرض وباعتبار زيادته
مع ذلك الواحد وهذا على وجهين المنسوب اليه بالذات
اما الماهية او العوارض والاول لم يحكم البديهة فان
الشيء في الخارج لا يتصور ان يوجد كل واحد منهما
بوجود الاخر والثاني ايضا كذلك والكلام العوارض موجودا
في الخارج كالماهيات ويكون لها استقلال بالوجود
فيه وانما احتياجها الى المعروض في وجوده العقلي دون
مما بان العقل الصحيح ومع امكانه فيه المطلقا في الشيء
السابع اذ المدعى ليس الا اثبات ان الماهية بلا شرط شيء
موجود بوجود نفسه واما عبارة انها ايضا موجود بهذا
الوجود او لا فلا مهنا وفي الرابع يلزم خلاف
المفروض فان الموجود ح ليس الماهية المخلوطة بل عوارضها
وفي الثالث المطلوب والله اعلم بالصواب

يكون عين زيد ولو تشخص بتشخص عمرو يكون عين عمرو وهكذا وقد يقال
الماهية بشرط لا شيء بمعنى ان يزيد عليها كل ما يقارنها فيكون مادة للتشخص
متقدمة عليه في الوجودين هذا اشارة الى اعتبارات يكون للماهية مغايرة
للاعتبارات السابقة بيان ذلك ان الماهيات الحاصلة في العقل قد تعتبر
من حيث انها واحدة اي بشرط ان يكون وحدها ويكون كلما يقارنها زايدا عليها
ولا يكون مقولا على المجموع الحاصل منها ومما يقارنها وقد يعتبر من حيث هي هي
اي لا بشرط وحدتها ولا بشرط كثرتها فيصدق بهذا الاعتبار على المقارن وهي
بهذا الاعتبار قد لا يكون متحصلا بل مبهما محتملا لان يقال على كثيرين مختلفة
الحقايق ويتحصل بكونها بما ينضاف اليه فيرفع ح ابهامه ويصير هو بعينه
احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا اما بنفسه او ما بسبب ينضاف الى المعنى الغير
المتحصل وح لا يكون مبهما محتملا لان يقال على كثيرين مختلفين بالحقايق بل يقال
على امور متفقة الحقايق مختلفة العدد فقط وهذان الاعتباران يشتركان
في انهما يصدقان على الحاصل بعد لحوق الغير بها الا ان اللاحق في الصورة
الاولى معط لقوام ذلك المعنى وداخل فيه ومتقدم على تحصيلها لانه علته
ويسمى فصلا وفي الثانية عارض ومتاخر عن تحصيلها لانه معلول لها فالماهية
الماخوذة بالاعتبار الاول يسمى مادة وجزءا ايضا اذ لا معنى للجزء الا ان
يكون شيء مع اخر يحصل منهما ماهية ومتقدما بحسب الوجودين لعدم ساير
الاجزاء على مجموعاتها وبالاعتبار الثاني نوعا وبالاعتبار الثالث جنسا
محمولا ومتحصلا مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان يكون معنى واحدا في نفسه
وان اقترن به الناطق مثلا يكون خارجا عنه ولا يقال هو على ذلك المجموع
واذا اخذ لا بشرط ذلك بل مع تجويز ان يكون معه الناطق او الصاهل او غيره
ذلك فلا ثانيا في ما يحصل بعد المقارنة ويحمل على المجموع واذا اخذ بشرط
ان يكون متحصلا في نفسه ويكون معه ما يحصله ويرفع ابهامه يكون مطابقا
للمجموع فهو بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار
الثالث نوعا واذا اخذ الانسان بالنظر الى التشخصات يكون مادة للتشخص

بشرط مقارنة شيء اي بشرط ان يدخل فيه
ما من شانه ان يدخل فيه ويحصله وقد يعتبر صح

بان يعتبر زايدا عليها
السيد شريف

من حيث هو هو وحده ولا يصدق على الشخص الحاصل منه ومن التشخص وبالاعتبار
الثاني نوعا وكليا وبالاعتبار الثالث شخصا اذا عرفت هذا علمت ان المادة
قد تكون مادة للنوع وقد تكون مادة للشخص فلا ضرورة ان يجعل الماهية بذلك
الاعتبار مادة للشخص فقط كما دل عليه ظاهر لفظ الكتاب الا ان يقال المكان
كل مادة للنوع مادة للشخص من دون العكس اكتفى بهذا بتنبيها على عمومه
ثم لا خفاء في وجود الماهية المركبة ولا بد من انتهائها الى البسيط الماهية منها
بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهذا الوصفان متقابلان
لا يصدقان على شيء واحد ولا يرتفعان عنه قد يفسران يكون الشيء جزءا لآخر
وكونه كلا لآخر فيتقابلان من تقابل التضايف ويرتفعان عن بسيط حقيقي لا
يكون جزءا كالواجب مثلا ثم بالجملة وجود المركب منها ضروري كالشجر والبيت وكذا
تركيبه واما وجود البسيط فقد قيل انه ضروري ايضا وقد استدل بعضهم
بان الماهية المركبة لا بد وان ينتهي في التحليل الى البسيط لان كل كثرة وان كانت
غير متناهية لا بد من واحد لانه مبداها فلو انتفى انتفت الكثرة واعترض عليه
بان الكثرة لا بد لها من واحد عددي لا الواحد الحقيقي مثلا الانسان الكثير لا بد فيها
من انسان واحد ثم الانسان الواحد مشتمل على اجزاء لا يكون انسانا ويجوز ان
يكون كل واحد منها ايضا مشتملا على اجزاء اخر وهلم جرا واجيب بانه لا معنى
للكثرة في الحقيقة الا المتالفة من الاحاد الحقيقية واما الواحد المركب واحادات
تعتبر جزء الكثرة لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه ولا بد هناك من احاد حقيقية
والا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير ان يتحقق هناك احاد اصلا وهو محال
بديهة ورد بان القدر الضروري هو ان الكثرة مبالغة من الوحدات واما انها
مبالغة من الوحدات الحقيقية فهو اول المسئلة قال والحق ان يستدل على ذلك
اي على وجود البسائط ببطلان التسلسل واحتياج بعض الاجزاء الى البعض
في المركب الحقيقي ضروري بخلاف الاعتباري التركيب قد يكون حقيقيا وهو ان
يحصل من اجتماع عدة من الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة
باثار ولوازم لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء المادية ولوازمها كما في المعادن

فان لها خواص ليست مجموع خواص الاجزاء كالياقوت مثلا وفي هذا المركب
لا بد من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذ لو استغنى كل منها عن الاخر لم يحصل
منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قال واهل الحكم
بديهي والتمثيل للتوضيح واورد العسكر والمعجون فانهما مركبان من اجزاء
يستغني كل عن الاخر واجيب بان العسكر ليست وحدته حقيقية كما يظهر من النظر
في التفسير المذكور للواحد الحقيقي وبان المعجون له صورة هي مبدا الاثار المختصة به
وهي محتاجة الى الجزء الاول الذي هو مجموع المفردات اقول لا بد في المعجون
من مزاج يستعقل باصادرة عنه وهو محتاج الى الاجزاء الاخر فان قلت
المزاج عرض فكيف يكون جزءا من المعجون الذي هو جوهر قلت يمتنع ان يتركب جوهر من عرض
قائم به لانه يكون متاخرا عنه وما يكون جزء الشيء يكون متقدما عليه واما تركبه
من جوهر وعرض قائم بهذا الجوهر الداخل فلا دليل على امتناعه ومن خالف
في مجعولية الماهية اراد انها من لوازم الوجود كتناهي الجسم لا الماهية كزوجية
الاربعة والا فاحتياج الممكن الى العلة ضروري لا شك ان الماهيات الممكنة
محتاجة في وجودها الى الفاعل سواء كانت بسيطة او مركبة لان علة
الحاجة هو الامكان وهو ثابت للبسيطة والمركبة ثم ان الاثر الحاصل
من الفاعل ليس الا الماهية او وجودها فانه اعتباري منتزع عنها واتصافها
به وهو ظ ومن خالف في ذلك وقال ان الماهيات كلها بسيطها ومركبها ليست
مجعولة اي محتاجة الى الفاعل اراد ان المجعولية من لوازم الوجود الخارجي
للممكن وليست من لوازم ماهيته فان من الممكن ان يتصور ممكن غير محتاج ولا يخرج
بذلك عن حقيقته كالتناهي بالجسم فان لنا ان نتصور جسما غير متناه في المقدار
ولا يلزم بذلك ان المتصور حقيقته غير الماهية الجسمية كما في الزوجية النسبة
الى الاربعة فانه لو فرض اربعة غير زوج لزم ان يكون الحقيقة المفروضة
في نفس الامر مغايرة لحقيقة الاربعة فان ماهية الاربعة في نفس الامر
ممتنعة الانفكاك عن الزوجية ومن قال ان الماهيات المركبة مجعولة دون
البسيطة فان اريد بها احد هذين المعنيين فالفرق بط كما يظهر بادنى

فان قلت كيف يعقل ذلك بين المكان
جزء الجوهر جوهر حتى ان بعض المتكلمين النفي
جزء الجوهر لطيف بالنسبة الى الجوهر بمعنى انه انعدام
العرض الموضوع لا يحصل الا تحققا
لا فيما هو في الموضوع او انه منفصل فيه

تامل وان اريد بها معنى اخر فلا بد من بيانه حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه
وقد وجه بعضهم بانه يمكن ان يراد بالمجعولية الاحتياج مطلقا سواء كان الى
الفاعل او الى غيره ومثل هذا الاحتياج ثابت في الماهية المركبة من حيث هي مع
قطع النظر عن وجودها فانها محتاجة بحسب ذاتها وماهيتها الى اجزائها وان
احتاجت ايضا بحسب وجودها الى الفاعل فالماهية المركبة محتاجة بحسب ذاتها
وماهيتها الى اجزائها والبسيطة بحسب ذاتها غير محتاجة الى شيء وكلتاهما محتاجة
بحسب الوجود الى الفاعل لا بحسب الماهية وفيه بحث فان احتياج الممكن مقدم
على ايجاد الفاعل اياه والا مقدم على الوجود فكيف يكون من عوارضه بحسب
الوجود الخارجي كالتناهي للجسم فتامل فصل في التشخص افراد النوع انما تتمايز
بعوارض ربما يفيد الهذية فبعد تحصيلها ان التشخص والتعين هو تلك الهذية او
ما يفيدها او كون الفرد بحيث لا يقبل الشركة او عدم قبوله لذلك وان العدمي
هو المعدوم او العدم المضاف او ما يدخل في مفهومه العدم والوجودي بخلافه
وان الحقيقي ما له ثبوت في نفس الامر من غير شائبة فرض وتقدير والاعتباري
بخلافه فلا نسلم ان التعين وجودي او عدمي وحقيقي او اعتباري وانه يستند
الى الفاعل او الى الوجود الخارجي او الى اسباب اخر كنفس الماهية او المادة
المتشخصة بما يلحقها من العوارض بحسب تعاقب الاستعدادات ولا يخفى ان
ماهية النوع من حيث هي لا يمنع تصورها عن فرض الشركة فيه ويكون كليا
وان مفهوم الشخص تصوره مانع عن ذلك ويكون جزئيا فلا بد من اشتماله
على شيء اخر غير الحقيقة النوعية بسببه يمنع عما يمنع وربما يصير الماهية بانضمامها
الى ذلك الشيء قابلا للاشارة الحسية وهذا معنى افادته الهذية ثم ان
اعتبار هذا الشيء في الشخص اما بالجزئية واما بالعروض ففيه احتمال وكلام
المص رحمه الله يشعر بانه من العوارض ويمكن ان يدعى بانه جزء الشخص
وانه لو كان عارضا لكان متاخرا فيكون هي متشخصة قبله بغيره وقد
فرضناها متشخصة بها هف لا يقال تقدم المعروض ذاتي فلا ينافي
المعية الزمانية لانا نقول لا يتصور بين الشيء وتشخصه تقدم اصلا

فان

فان الماهية اذا وجدت وجدت متشخصة فلا يكون التشخص عارضا نعم يمكن
ان يكون عارضا للماهية النوعية المتحصلة في نفسها جزء التشخص وبهذا يظهر
اندفاع ما قيل انه يمكن ان يكون التشخص كزيد مثلا هو الماهية الانسانية
مقيدة بعوارض متشخصة فان العوارض لما كانت متاخرة محتاجة الى تشخص
سابق للماهية يكون تقييد الماهية بها متاخرة عنه فلا يكون من مشخصاتها
ثم القول بجزئية التشخص ايضا يويد دخول التشخص في التشخص والا لم يكن
مفهومه من حيث هو مع قطع النظر عما سواه مانعا عن وقوع الشركة بل بسبب
العوارض فيكون حينئذ كليا لا جزئيا فتامل ثم ان افراد النوع يلحقها من الكميات
والكيفيات والاوضاع والاضافات فيتكثر بسببها وربما ينتهي الى حد
المنع من فرض الاشتراك وتصير اي حين لحوق هذه العوارض بحيث يشار
اليه بهذا او ذاك فالمراد بالتشخص في قولهم التشخص عدمي او وجودي هو تلك
العوارض المقيدة للهذية او الهذية المفادة منها او مفهوم كون الشخص
بحيث لا يقبل الاشتراك بين كثيرين او مفهوم عدم قبول ذلك وكذا المراد
بالعدمي اما المعدوم او العدم المضاف الى ما بسبب الى وجودي كعدم البصر
عما من شانه ان يبصر او الى غيره او ما يدخل في مفهومه العدم كعدم الشركة
مثلا والوجودي بخلاف ذلك فالمراد به اما الموجود او الوجودي مطلقا او مضافا
او ما لا يدخل في مفهومه العدم فان قلنا التشخص هو العوارض فهو موجود بلا
اشتباه وان اريد به الهذية المستفادة منها فهو غير موجود وكذا اذا فسر
بالمعنيين الاخرين فيرجع الخلاف بينهم الى اشتباه مدفوع بتحرير معنى لفظ
التشخص وتبيينه وفيه بحث فانه يكون بحثا لغويا لا طائل تحته بل الظ
ان النزاع بينهم في وجود التشخص وعدمه معنوي فان القائل بوجوده يستدل
بانه جزء الموجود فيكون موجودا سواء فسر بالهذية او بعدم قبول الشركة
او بغيرهما وكذا النافي يستدل بانه لو وجد لتاخر عن معروضه فيكون معروضه
متشخصا قبله وهو مح وهذا نزاع لا تعلق له باللفظ بل متعلق بما عبر عنه
بذلك كما لا يشتبه ثم اعلم ان من المفهومات ما هو اعتباري فليس له ثبوت في نفس

الامر وان اتصف به الشيء في نفس الامر كالامكان ومنها ما هو حقيقي وهو
بخلاف ذلك كالسواد والبياض فنقول ح ان كان التشخص هو العوارض فهو
امر حقيقي وان كان عبارة عن الهذية فهو اعتباري لا يتحقق الا بحسب اعتبار
العقل وفرضه ثم ان قلنا انه موجود فيكون مستندا الى الفاعل المختار
على ما هو المذهب المختار من اسناد الموجودات اليه تعالى عند بعضهم مستند
الى تحقق الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا
لا تعدد فيه ولا اشتراك وانما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل
في العقل قوله او الى اسباب اخر الخ اشارة الى ما ذكره الحكماء من ان التشخص
قد يستند الى الماهية وقد يستند الى لازمها ح ينحصر في فرد وقد يستند
الى غيرها ولا يجوز ان يكون ذلك الغير امرا منفصلا عن الشخص لاستواء نسبته
الى المرتبيات والنفسانيات ولا حالا فيه لتأخره عن المحل وعدم تأخر التشخص عنه لانه
نسبته الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع فيلزم ان يكون مستندا الى المحل وهو
الموضوع ان كان الشخص عرضا والمادة ان كان جسما والمتعلق ان كان نفسا
واعترض بان المحل ان كان متشخصا بذاته كان منحصرا في فرد وان تشخص بمحله
لزم التسلسل في المحال واجيب بان المحل مستند الى امور حالة فيه لاحقة لاستعداد
سابق له بسبب عوارض اخر متقدمة وهكذا ولا يلزم منه الا توارد اللواحق
متعددة غير متناهية على المحل وذلك جائز عندهم فيقال لم لا يجوز ان
يستند تشخص الماهية الى صفات متعاقبة حاصلة باستعدادات
سابقة على كل لاحق فلا يلزم ح استناده الى المحل واجيب بان المادة لا تتكثر
بذاتها بل انما تتكثر بعوارضها وبتكثر تلك العوارض مستندة الى الاستعدادات المتعاقبة
فالمادة مع كل عرض من تلك الاعراض القائمة بها تشخص فردا من الافراد فتشخص
تلك الافراد بالعوارض الحالة في المادة لا الحالة في انفسها وليست تلك الاعراض
مشخصة للمادة فلا يرد عليهم ذلك والله اعلم

فصل

الوجوب والامتناع
والامكان معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى الهلية البسيطة او المركبة
تصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا

ضرورتهما

ضرورتهما لفظي كل مفهوم نسب اليه الوجود في نفسه وهو المراد بالهلية البسيطة
او العدم كذلك او غيرهما وهو المراد بالهلية المركبة لان ثبوته بعد الوجود ح يكون
الوجود والعدم رابطة بينهما فهذه النسبة يكون مكيفة في نفس الامر بضرورة
او لا ضرورة وتسمى ايضا لها كيفية قد يدل عليها بلفظ فالكيفية للنسبة
المذكورة في نفس الامر هي مادة القضية وتسمى جهتها وكذا اللفظ الدال
عليها فالجهة قد تطابق المادة وقد تخالف فتكون صادقة وكاذبة ولقد
جرينا ههنا موافقا لرأي القوم واما عبارة المص فالظاهر منها الميل الى راي
القدماء وهو انهم يخصون الجهة بالوجوب والامتناع والامكان في النسبة الايجابية
فغير الوجوب واخويه لا يكون جهة عندهم وكذا الكيفية السلبية لا يكون جهة
وان كانت باحد الوجوه ثم المبحوث عنه في هذا الفن ما في النسبة الايجابية التي
محمولها الوجود او العدم من الوجوب والامتناع والامكان والظاهر انها من
الجهات المبحوث عنها في المنطق لا امر اخر مباين مثلا الوجوب الذي هو مؤكد الوجود
عبارة عن ضرورة الوجود للماهية فيكون عبارة عن ضرورة ثبوت محمول مخصوص
لموضوع الا ان الاصطلاح يقتضي نقلها لهذه الانواع ثم وجود الشيء على نوعين
كما ظهر من الكلمات السالفة وجود الشيء في نفسه كما يقال زيد موجود ووجوده
لغيره كما يقال زيد موجود كاتبا وهو بمعنى مصدر كان الناقصة فباعتبار
نسبة كل منهما الى المفهوم يتحقق تلك الجهات فالواجب بحسب وجوده بذاته
يمتنع ان يقوم بغيره فلا يثبت لغيره كما سيأتي ان شاء الله تعالى والممكن بحسب
الوجود بذاته قد يجب وجوده لغيره كالزوجية للاربعة وقد يمتنع ذلك
فيه كالذوات المستقلة وقد يمكن كالسواد فانه يمكن وجوده في نفسه
وكذا ثبوته للجسم واما الممتنع بحسب الوجود بذاته قد يجب ثبوته لغيره كالعدميات
اللازمة للموجودات مثل سلب الغير فان كل ماهية موجودة يلزمها انها ليست
غيرها وقد يمكن مثل العمى لزيد مثلا فان العمى من الممتنعات في الخارج اما حصوله
لزيد فممكن كما لا يشتبه وقد يمتنع وهو ظ واقول يظهر من هذا ان امكان
الشيء بحسب ثبوته لغيره لا يستلزم امكانه بحسب وجوده في نفسه اللهم الا

ان يقال المراد بثبوت الشيء لغيره حلوله فيه مثل ثبوت الاعراض لموضوعاتها
او الصور للمواد فح لا ينتقض بالصور التي مثلنا ها ثم ان تصورات هذه الجهات
ضرورية حاصلة بلا اكتساب بديهة فان كل عاقل يعرف ببديهة عقله ان
الانسان يجب ان يكون حيوانا ويمكن ان يكون كاتبا ويمتنع ان يكون حجرا ومن اراد
تعريفها لم يفد الا بتعريف كل باحد الاخرين او سلبه كما يقال الوجوب امتناع
الانفكاك او عدم امكانه والامكان عدم ضرورة الوجود والعدم والامتناع
ضرورة العدم نعم قد يحتاج الى تعريفات لفظية تفيد بيان وضع اللفظ كما لسائر
البديهيات فلذلك ترى بهم يعرفون الوجوب بضرورة الوجود والامتناع
بضرورة العدم والامكان بلا ضرورة الوجود والعدم ويقسم
كل من الاولين الى الذاتي والغيري الوجوب قد يكون ذاتيا ناشيا من ذات
الواجب كذات الباري تعالى وقد يكون غيريا اي يحصل للذات لا بالنظر الى
نفسه بل النظر الى علته المقتضية لوجود هذه الذات كالممكنات الموجودة
فان ذواتها لما لم تقتض وجودها ولا يابى عنها فبانضمام الغير اليها قد يكون
بحيث يجب لها الوجود وكذا الامتناع قد يكون ذاتيا كما لشريك الباري وقد
يكون غيريا كما للممكنات المعدومة واما الامكان فلا يكون الا ذاتيا لا يعقل
عروضه لشيء باعتبار الغير والا كان ذلك الشيء اما واجبا في نفسه او ممتنعا
او ممكنا لا محال للاوليين والا لزم الانقلاب وعلى الثالث والا لزم
توارد العلتين على معلول واحد او نه لو زال الغير الموجب للامكان لزال
الامكان فيصير اما واجبا او ممتنعا فيلزم الانقلاب المح وفيه نظر
والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى او لشيء اخر كزوجية
الاربعة وممتنع الوجود لذاته كشريك الباري تعالى او لشيء كفردية الاربعة
قد سلف ان الوجود قد يحمل على الشيء وهو وجود الشيء في نفسه وقد ربط به المحمول
كما يقال الانسان موجود كاتبا وهو وجود الشيء لغيره وكل نسبة بين الموضوع والمحمول
سواء كان المحمول وجودا او غيره ويكون الوجود ح رابطة لا محالة مكيفة باحدى
الكيفيات المذكورة من الوجوب والامكان والامتناع وكان الوجوب فيما يكون

المحمول

٦٦

المحمول فيه الوجود ينقسم الى ذاتي وغيري كذلك الوجوب في غير تلك الصورة فالاول
بالوجوب الذاتي قد يجب بحسب وجوده لذاته اي نفسه وهو الله تعالى وقد
يجب بحسب وجوده لغيره كالزوجية للاربعة فان الزوجية ليست موجودة لذاتها
فلا يتصور الوجوب فيها بحسب هذا الوجود ولكن هي ثابتة للاربعة واجبا فان
الاربعة يمتنع انفكاكها عن الزوجية وكذا الممتنع الذاتي قد يمتنع بحسب وجوده
لذاته وفي نفسه كشريك الباري واجتماع النقيضين وقد يمتنع بحسب وجوده لغيره
كالواجب تعالى فانه وان كان ممكنا بحسب وجوده في نفسه لكن يمتنع ان يثبت لغيره ويقوم
به واما التمثيل بفردية الاربعة ففيه ان المجموع ممتنع بحسب وجوده في نفسه واما
الفردية وحدها فهي واجبة الثبوت لغيرها فانه يجب ثبوتها للثلثة مثلا فان
اكتفى بالوجوب بالغير ان يجب وجوده لغير ما فالامر ظاهر وان اعتبر ذلك بالنسبة
الى شيء شيء فالفردية بالنسبة الى الثلثة واجب الثبوت له وبالنسبة الى الاربعة
له ممتنع الثبوت لها فيكون واجبه ممتنعة وما فتامل وقد يوجد الامكان بمعنى
سلب ضرورة الوجود او العدم ويسمى الامكان العام لعمومه الخاص وضرورة
الطرف الاخر وبالنظر الى الاستقبال ويسمى الاستقبالي كما ان الامكان يطلق
على ما يقابل الوجوب والامتناع اي لا ضرورة الوجود والعدم فقد يطلق على
اعم من ذلك فيقال هذا ممكن الوجود اي عدمه ليس ضروريا فيشمل الواجب تعالى
والممكن ويقابل الممتنع وكذلك يقال هذا ممكن العدم اي وجوده ليس ضروريا
فيشمل الممتنع والممكن الخاص ويقابل الواجب قال المص في شرح المقاصد وقد سبق
الى كثير من الاوهام ان الامكان العام مفهوما واحدا نعم الامكان الخاص والوجوب
والامتناع هو سلب احد الطرفين اي الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم
هذا المعنى من امكان الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكان وجوده نفي الامتناع
ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا
للواجب كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي ينقسم الى الواجب وغيره
اقول اذا اعتبر الامكان تارة مقيدا بالوجود وتارة بالعدم فللامكان مطلقا
يوجد فيهما ويشملهما ولا مانع من الامكان مطلقا وهذا الامكان لا تعدد

الامتناع ولا الوجوب ولا الامكان الخاص بل يعمها جميعا واذا قيد بالوجود صار
مقابلا للممتنع شاملا للاخرين واذا قيد بالعدم صار مقابلا للواجب شاملا للباقيين
واذا لم يقيد بشي لا يقابل شيئا منها تامل وانما سمي عاما لعمومه الامكان بالمعنى
الاول ويسمى بالعامي ايضا فان العامة يفهم هذا المعنى من لفظ الامكان فانه
اذا قيل هذا ممكن لم يفهم منه الا سلب الامتناع سواء اضيف الى الوجود او الى
العدم وقد يوخذ الامكان بالنظر الى الوجود في المستقبل ويسمى بالامكان
الاستقبالي وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة فكلما كان البحث ابعد منها
كان اولى بهذا الاسم والشي في الماضي والحال لا يخ عن الوجود والعدم فيكون
احدهما ضروريا له بخلاف الاستقبال فانه لا يعلم حاله فيجوز عنه الوجود والعدم
وفيه نظر وبعضهم اشترطوا العدم في الحال لان الوجود ضرورة فيجب الخلو عنها
ورد بان العدم ايضا ضرورة فيجب الخلو عنها فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما
ويجاب بان الظاهر يكون مرادهم بامكان الوجود في الاستقبال امكان حدوثه
وطريانه على الشي وهو يقتضي العدم وطرفه الاخر هو امكان عدم الحدوث
فلا يقتضي العدم بل لو كان الطرف الاخر هو امكان حدوث العدم يلزم ما ذكرتم
تامل وبمعنى تهيؤ المادة لحصول الشي باعتبار تحقق الشرايط شيئا فشيئا
فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى الاستعدادي اي قد يوخذ الامكان بمعنى تهيؤ
المادة للكمال واستعدادها له وتقربها اليه بتحقق الاسباب والشرايط فقد يكون
بعيدا كاستعداد النطفة للانسان وقد يكون اقرب كاستعداد المضغة
له فما كان ابعد فاستعداده اضعف واقل وما كان اقرب فهو
اشد استعدادا ويسمى هذا الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي
وهو في الحقيقة كيفية موجودة للمادة ماهية اياها لاضافة الفاعل
وجود الحادث فيها كالعرض والصورة وهذا اذا كانت المادة هيولى
او جسما او محلا كالنفس للبدن فالمادة ههنا اعم من ان يكون مادة للجسم
وهيولى لصورته الجسمية او موضوعا للعرض كالجسم او متعلقا للنفس فهو
غير الامكان الذاتي اذ هو من الاعتبارات العقلية كما سلف وقائم بالممكن

واقول لا يخفى ان الامكان كيفية النسبة بين المفهوم وبين
الوجود او العدم فاذا نسب الى الوجود يكون تلك النسبة
مكيفة بالامكان بمعنى سلب ضرورة العدم وان نسب الى العدم
الوجود وحده وهو ظاهر وكذا اذا نسب الى العدم يكون هي مكيفة
بالامكان بمعنى سلب ضرورة الوجود ولا ان العدم ولما كان النسبة
متنافيان كانت بكيفيات كالضيا متنافيا فلو جعلنا في تعريف
كان من قبيل جمع المعاني المشتركة لفظا في تعريف واحد منه

ولا يقتضي رجحان طرفي الممكن بخلاف هذا فانه امر وجودي قايم بمادة الممكن
يقتضي تقربه الى الوجود واستفاضته من الفاعل وهذا مراد من قال كل حادث
يفتقر الى مادة تكون محلا لامكانه ومدة بها تكون تعاقب الحوادث وانما يتم
لو سلم ان كل حادث ممكن بهذا المعنى الحكماء ذهبوا الى ان كل حادث مسبوق
بمادة يكون تلك المادة محلا لامكانه الاستعدادي الذي يكون حاصلا قبل
وجود هذا الحادث وكذا مسبوق بمدة يحصل فيها الاستعدادات المتعاقبة
واستدلوا على الاول بان الحادث قبل حدوثه ممكن والا يلزم الانقلاب
والامكان وجودي غير قايم بنفسه بل بمحل وهو المادة والجواب منع المقدمة
الاولى وانما يلزم الانقلاب لو اريد بالامكان الامكان الذاتي المقابل
للوجوب والامتناع لا يقال العلة التامة للحادث لا يجوز ان يكون ذات الفاعل
القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث او تخلف المعلول
عن علته التامة بل لا بد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث
وهكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة مجتمعة
لامتناع التسلسل بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق
فيحصل بسببها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن الفاعل وهذه الحالات هي
امكاناته الاستعدادية المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو
نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة لانا نقول
الفاعل عندنا مختار يفعل ما شاء متى يشاء ويخصص ويرجح من غير توقف
على شرط وايضا لا نم انه يحصل بحسب تلك الحوادث المتعاقبة حالات للحادث
حتى يحتاج الى محل موجود تقوم تلك الحالات به نعم يحصل بحسبها للحادث
قرب من الفيضان عن العلة يتفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي
لا تحقق له في الاعيان كيف وانه نسبة بين الحادث والفيضان عن العلة ولا
يتصور تحقق النسبة بدون تحقق المنتسبين واستدلوا على الثاني
بان عدم الحادث سابق على وجوده سبقا زمانيا فيكون في الزمان
والجواب منع كون تقدم العدم تقدما زمانيا لم لا يجوز ان يكون تقدما ذاتيا

كتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض مثل الامس على اليوم واليوم على الغد
ثم احتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجح احد طرفيه بلا مرجح ضروري وهذا
غير ترجيح المختار احد المتساويين بلا مخصص بل بمحض الارادة كالهارب
تسلك احد الطريقين والجائع ياكل احد الرغيفين فالممكن وهو الذي يتساوى
طرفاه الوجود والعدم بالنظر الى ذاته وماهيته من حيث هي يحتاج الى مؤثر
يرجح احدهما على الاخر فيوجد ترجيح مرجح الوجود وذلك المرجح لا بد وان
يكون موجودا بديهة وينعدم بترجيح مرجح العدم وذلك قد يكون موجودا
كالمانع وقد يكون معدوما كانتفاء العلة الفاعلية ثم الجمهور على
ان هذا الحكم ضروري لا يحتاج الى نظر وكسب الا ان بعض الاذهان يتوقف
بسبب خلل في تصور الاطراف فهذا لا يخل في بداهته والمعترض تبعهم في ذلك
وحكم بانه ضروري وذهب بعضهم الى انه نظري واستدل عليه بان الممكن
يستلزم تساوي طرفيه فلو ترجح احد طرفيه بلا مرجح لا يستلزم الرجحان ايضا
وهما متنافيان والجواب ان الترجيح بلا مرجح انما يستلزم استلزام الذات الرجحان
لو كانت الذات منشا له لم لا يجوز ان يقع الرجحان بطريق الاتفاق لا بسبب
خارج ولا بسبب الذات فلم يلزم محذور وبان الممكن ما لم يترجح لم يوجد فترجحه
مقدم على وجوده وهو وجودي لانه شيء حدث بعد ما لم يكن فيقتضي محلا
وهو المرجح والجواب بعد تسليم العدمية انه وقع كما في العمى بعد ما لم يكن وانه ان تقدم الترجح
على الوجوب بل هما معا فيجوز ان يكون محله الحادث ولا معنى لقيامه بالفاعل
كما لا يخفى لا يقال الترجح بلا مرجح واقع كما في صورة خلق العالم في وقت
دون وقت لانا نقول هذا ترجيح المختار احد طرفي مقدوره بلا مخصص
بل بمحض ارادته المتعلقة به وهذا جائز لا يأباه العقل بل واقع كاختيار
الهارب من السبع سلوك احد الطريقين مع تساويهما في الوجوه وكاختيار
الجائع احد الرغيفين واحد اطراف رغيف بالاكل مع تساويهما وتساوي
اطراف الماخوذة فيما يوجب الاختيار وما نحن فيه هو ترجح احد طرفي
الممكن بلا مرجح وهذا مما يشهد صريح العقل بفساده ولهذا وافق الناس

فهذا

في هذا الحكم ليس لخفاء فيه نفسه بل في تصورات اطرافه كما ذكرنا انفا وما قيل
انه يمكن ان يكون بطريق الاتفاق فبطلانه يظهر بادني التفات فلا يقدح في
بداهته فان قيل التاثير حال الوجود تحصيل الحاصل وحال العدم جمع
النقيضين قلنا الممتنع تحصيل الحاصل بتحصيل اخر هذا اقوى شبه القائلين
بان وجود العالم بطريق الاتفاق لا بتاثير مؤثر تقريره انه لو كان بتاثير مؤثر
فاما ان يكون هذا التاثير في العالم حال وجوده او حال عدمه والاول باطل
لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا الثاني لاستلزامه اجتماع النقيضين والجواب
انا نختار الاول ونمنع استحالة تحصيل الحاصل مطلقا بل الممتنع انما هو
تحصيل حاصل بغير ذلك التحصيل واما تحصيل الحاصل بذلك التحصيل
فليس بممتنع كالقابل فان السواد قائم بالجسم الاسود بذلك السواد لا بالجسم
الغير الاسود ولا بالجسم الاسود بغير ذلك السواد اقول ويمكن الجواب
باختيار الشق الثاني ايضا بان يقال ان التاثير يكون في حال عدم الاثر
فيوجد الاثر بعد التاثير فلا يلزم اجتماع النقيضين وانما يلزم لو اجتمع
وجود الاثر وعدمه في حال واحد وذلك غير لازم بل اللازم اجتماع التاثير
مع عدم الاثر وليسا بنقيضين ثم نقول هذا منتقض بالحدوث سواء كان
بتاثير مؤثر او لا بان حدوث العالم او جزئه حال وجوده فيلزم حصول
الحاصل وهو محال بل اولى بالاستحالة او حال عدمه فيلزم اجتماع النقيضين
والمحوج هو الامكان او الحدوث فيه خلاف فعلى كل جهة ذهب الحكماء
وكثير من المتكلمين الى ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان فان العقل اذا
لاحظ الممكن بحيث يساوي طرفيه الوجود والعدم يطلب علة لترجيح
احدهما على الاخر وهذا هو المعنى بالاحتياج ولا يتوهم من هذا ان المقصود
اثبات ان الامكان علة التصديق بحاجة الممكن بل المقصود ان العلم بامكان
الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى العلة فيقتضي ان يكون الامكان علة
الافتقار في نفس الامر فان قلت العلم بالمعلول قد يستلزم العلم بالعلة
وكذا العلم باحد المعلولين قد يستلزم العلم بالمعلول الاخر قلت العلم بالمعلول

المعين يقتضي العلم بعلة ما اذا العلم بعلة معينة فلو يصح الاستدلال بوجود
على وجود واحد من علله وكذا العلم باحد المعلولين انما يستلزم العلم بالمعلول
الاخر اذا علم انه صدر عن علة المعلول الاول فمجرد العلم بمعلول لا يستلزم
العلم بمعلول اخر فان قلت استلزام العلم بمعلول للعلم بمعلول اخر اذا كان
بعد العلم بتحقق علته فالاستدلال حينئذ يكون بالعلة على المعلول لا بالمعلول
على معلول اخر قلت قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج
الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الاخر البين
لزومها مثلا علة وعلة ولزوم لا معلوم غير محتاج الى وسط
ولم يعلم ان علة ايضا لكن علم ان علة علة فاذا حصل العلم بوجود
حصل العلم بوجود لان العلم بوجود مستلزم العلم بوجود علته
وقد علم ان ما كان علة علة فنعلم بالضرورة ان علة موجودة فيكون
موجودا بلا ريبة تامل فقد تقرر ان العلم بوجود احد المعلولين مجردا عما
عداه لا يستلزم العلم بوجود الاخر لكن العلم بالامكان وحده مجردا عما
سواه يستلزم العلم بالافتقار فلم يكن من قبيل الاستدلال باحد المعلولين
على الاخر على انا نقول بديهة العقل شاهدة بان علة الافتقار الممكن اما امكانه
واما حدوثه ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده العلم
بالافتقار علم انه العلة ولما لم يكن الحدوث بهذه المثابة لم يكن هو علة اصلا
لا استقلالا ولا جزاء ولا شرطا اقول ويظهر من هذا ما قال
المص في شرح المقاصد ان الحق ان هذه العلية انما هي بحسب العقل بمعنى انه
يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج لا بحسب الخارج بان يتحقق
الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج ليس على ما ينبغي فانه ليس المراد من
ذلك حكم العقل بالافتقار بسبب هذا او ذاك بل المراد بيان ترتبهما في نفس
الامر ومع قطع النظر عن الحكم العقلي وان كان حصول تلك الحالة ليست الا
في العقل وظهر ان كلام المبطلين ليس فيه مغالطة والله اعلم والقائلون
بان علة الاحتياج في الممكن الحدوث قالوا اذا لاحظ كون الشيء ما يوجد بعد العدم

مثلا ا علة ب وعلة ج ولزوم ب لا بين ولزوم ج عن
بين ولكن ا مقدمة مجهولة ان ما هو علة لب علة لج فاذا حصل
العلم بوجود ا حصل العلم بوجود ب واذا حصل العلم
بوجود ب يحصل العلم بان ا علة لج لكان المقدمة المعلوم
وهو ان كل ما هو علة لب علة لج وكذا فيحصل العلم
بوجود ا فيحصل العلم بوجود ج من وجود ا وكذا
وجود العلم بوجود ب اما
بواسطة

حكم

حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير
ضروري الوجود والعدم واجيب بان الحكم بافتقار الحادث انما هو لاستلزام
الحدوث الامكان حتى لو فرض حادث واجب لذات وان كان محالا لحكم باستغنائه
عن المؤثر ثم ان القائلين بعلية الامكان قالوا يمتنع ان يكون الحدوث علة الافتقار
فان الحدوث صفة لوجود الحادث لانه عبارة عن مسبوقيته بالعدم فيتاخر عن
الوجود والوجود موخر عن الايجاد المؤخر عن الاحتياج لان الممكن احتاج الى
الفاعل فاوجده الفاعل فوجد فلو كان الحدوث علة الافتقار يلزم تقدمه
على نفسه بمراتب فان قلت الامكان ايضا موخر عن الوجود فانه كيفية لنسبة
الممكن الى الوجود والنسبة متاخرة عن الطرفين فلا يكون علة للافتقار المقدم
على الوجود قلت الامكان كيفية نسبة الماهية الى مفهوم الوجود فيتاخر عنه
وهو علة الافتقار الممكن الى مرجح لوجوده والحاصل ان امكان الماهية متاخر
عن الوجود متقدم على وجودها والفرق بين الوجودين ظاهر ولا كذلك
الحدوث فان الحدوث عارضة لوجود الحادث لا لمفهوم الوجود ومعنى الاحتياج
حال البقاء توقف الوجود او العدم او استمراره على امر ما هذا جواب لاعتراض
بعض يورد على دليل الاحتياج لامكانه او لحدوثه وتحريره ان الممكن لو كان
محتاجا الى المؤثر لامكانه او لحدوثه لزم احتياجه حالة البقاء لانهما صفتان
لازمتان للحادث والممكن لكن احتياجه في تلك الحالة ح فانه لو احتاج فيها
لاثر فيه المؤثر فتاثيره اما في الوجود وهو تحصيل الحاصل او في بقائه او في امر اخر
متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناؤهما عن
المؤثر وفي كون الامكان علة للافتقار فساد اخر وهو احتياج الممكن الى
المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض لا يحتاج وتحرير الجواب ان معنى احتياج
الممكن او الحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود او العدم او استمرارهما
على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدون ذلك فهو المعنى من دوام الاثر
بدوام المؤثر واستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا ماخوذا بالاضافة
الى الزمان الثاني وصحة قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر لا يدل الا على مغايرة

البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع فيه وتوضيحه ان اتصاف الممكن بالوجود
في آن حدوثه كما لم يكن مقتضى ذاته كذلك اتصافه في الزمان الذي بعد الحدوث
وكما استحال اقتضاؤه الوجود في الحالة الاولى كذلك استحالة اقتضاه في
الحالة الثانية وكما ان اتصافه بالوجود في الحالة الاولى يستند الى مؤثر وهو
الحدوث كذلك اتصافه به في الحالة الثانية وهو البقاء فهو محتاج الى المؤثر
في آن يوجد وبعده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى عن
العالم في آن لم يبق موجودا البتة ويعينك على تعقل ذلك اعتبار بما تستضئ
بمقابلة الشمس فانه كلما احتجب عنها زال ضوءه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو
مهدوم بان الكلام في العلة الموجدة وليس البناء موجدا للبناء في الحقيقة
وانما هو محرك يديه مثلا وعلة لحركات الادوات من الاخشاب واللبنات وتلك
الحركات علل معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الادوات وتلك الاوضاع
مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى البناء فلا يضرها عدم
شيء منها ولا تعقل اولوية بالذات لاحد الطرفين الا بمعنى نوع اقتضاء
للوجود او العدم لا الى حد الوجوب وهي ايضا منتفية والا لما تحقق الطرف
الآخر لاستلزامه انتفاء الاولوية الذاتية ذهب بعض الناس الى ان العدم
اولى بالممكنات لعدم توقفه على مؤثر ولحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة
التامة للوجود المفتقر الى جميعها ورد بانه مستند الى عدم علة الوجود المتحقق
بانتفاء جزء ما من العلة التامة وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة
والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع بقائها وهذا غير تام فانه
لا يستلزم اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن والذي استقر عليه رأي
الجمهور انه لا اولوية للوجود ولا للعدم بالنظر الى ذات الممكن فقد
يقال المراد انه لا يتصور اولوية لوجود الممكن مثلا بالنسبة الى ذاته بحيث
يترجح ذلك الطرف بتلك الاولوية من غير مرجح خارجي فينسد باب اثبات
الصانع جل ذكره والدليل على ذلك انه لو اقتضى ذات الممكن الاولوية
الكافية لترجح الطرف الاولى لكان الطرف الآخر ممتنعا فيكون هذا واجبا

او

او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الآخر بمرجح خارجي
قلنا فيتوقف حينئذ وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجي فلا يكون الاولوية
كافية للرجحان وفيه بحث فان من الجائز ان يكون ممكن يكون وجوده اولى
بالنظر الى ذاته وهو بهذه الاولوية مع عدم موجب الطرف الآخر يوجد فلم يحتج
في وجوده الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع واجيب بان الطرف
الآخر هو العدم وعلته يكون عدم علة الوجود فاسماء يكون بوجود
علة الوجود لان عدم العدم وجود فاحتاج ح في وجوده الى امر موجود فلا
يلزم الانسداد ورد بانه لا يلزم ان يكون علة العدم عدما لم لا يجوز ان يعلل
العدم بامر وجودي كانتفاء المحلول لوجود مانع فالاولى ان يقال لو امكن
وقوع الطرف المرجوح لزم ان يكون واجبا وان امكن وقوع الطرف المرجوح
بالنظر الى ذاته وذلك انما يكون برجحانه على الطرف الآخر الاولى فيلزم انتفاء
مقتضى الذات عنه وهو رجحان الطرف الاولى فان قلت من الجائز ان لا يقع
علة الطرف المرجوح فلا يقع الطرف المرجوح فلا يلزم رجحانه المستحيل قلت
يكفي امكانه ووقوعها المستلزم لامكانه ووقوعه المستلزم لامكان رجحانه فان
كان المرجح ايضا فان قلت يجوز ان يكون من الممتنعات كما يجوز ان يكون علة الوجود
من الواجبات قلت يكفي امكان وقوع طرف المرجوح بالنظر الى ذات الممكن بمعنى
انه لا يأبى عن رجحان ذلك المرجوح فيكون هو مقتضيا لرجحان الطرف
الاولى آبيا عن مرجوحيته غير مقتض لعدم رجحان الطرف الآخر غير آب
عنه فلا يكون آبيا عن مرجوحية الطرف الاولى هف فان قيل انا نختار ان الطرف
الاولى لو ترجح بسبب تلك الاولوية الناشئة من الذات وامتنع الطرف الآخر
بالنظر اليها لزم ان يكون ذلك واجبا لا ممكنا فان الواجب الخارج عن القسمة
هو ما يجب له الوجود بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عما سواه وهذا يجب له
الوجود بالنظر الى الاولوية التي هي مغايرة للذات فلا يكون واجبا بالمعنى المذكور
قلنا لما استندت الاولوية المذكورة الى الذات كافية في امتناع انفكاك
الوجود عنه ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار الاولوية الناشئة من الذات

لا نقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة الى الذات لكانت قادحة وما قيل من
ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فقد اريد به غير يكون الالتفات
اليه قادحا في كون الذات مبدا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون
كذلك هو في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا وقد يقال انه اريد ان الممكن قد يكون
بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب
لئلا يلزم كونه واجبا وممتنعا فلا يظهر امتناعه هذا كلام المص في شرح المقاصد
ثم قال اسند الجمهور على امتناعه بوجوه الاول انه لو كان احد طرفي الممكن
اولى بالنظر الى ذاته فالطرف الاخر ان لم يكن وقوعه فيكون المفروض واجبا
ان امكن فاما بلا سبب وهو مح واما مع سبب فيكون وقوع الطرف الاولى متوقفا
على عدم ذلك السبب فلا يكون ذاتيا قال والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع
على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية اقول وقوع الطرف
الاخر بسببه يكون من رجحانه على الطرف الاولى فلم يترجح الاولوية للطرف الذي
كان اولى فيتوقف الاولوية على عدم سبب وقوع هذا الطرف الاخر الاولى فلا يكون
ذاتيا قال الثاني ان الممكن هو الذي لا يقتضي الوجود والعدم لذاته فلو اقتضى
احدهما لزم اجتماع الاقتضاء وعدم الاقتضاء والجواب ان الممكن لا يقتضي
وقوع احد الطرفين وهو لا ينافي اقتضاء احدهما اقول لا معنى لاقتضاء الذات
الوجود الا حصوله له فاذا لم يكن الاقتضاء واصلا الى حد الوجوب يثبت
الوجود له بمقتضى ذاته لا بالضرورة وان كان واصلا الى الحد يثبت له بالضرورة فالفرق
قال الثالث انه لو اقتضى رجحان طرف فان امكن زوال هذا الرجحان باسباب
خارجية مثلا فيلزم زوال ما بالذات وان لم يكن كان الراجح واجبا لا
ممكنا قال والجواب ان هذا الرجحان لا يقتضي الوقوع فضلا عن اقتضائه
الوجوب فانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما ويقع العدم
لاسباب خارجية اقول وقوع العدم بدون رجحانه على الوجود محال لا يعقل
وح يصير الوجود مرجوحا فبطل رجحانه الناشي من الذات فان قلت لم لا يجوز
ان يبقى الرجحان الذاتي لطرف ويرجح الطرف الاخر بسبب خارجي كان تساوي

الطرفين

الطرفين المستند الى الذات يبقى مع رجحان احدهما بعلته قلت لان معنى
التساوي عدم اقتضاء الذات الاتصاف باحدهما ولا يابى الاتصاف
ان حصل من سبب خارجي فلو وجب الاتصاف باحدهما لم يخرج بذلك عن مقتضى
ذاته بخلاف ما لو اقتضى رجحان طرف فان السبب الغير اقتضى رجحان الطرف الاخر لا بد
وان يزول رجحان الطرف لاستحالة اجتماع رجحان الطرفين فلا يكون ذاتيا
هف ثم انه اختار في هذا الكتاب هذا الوجه للاولوية اي اقتضاء الذات طرفا
الى حد الوجوب مشيرا الى انها تفسير اخر وبين انتفاءه بان هذه الاولوية لو لزم
عدم تحقق الطرف الاخر اذ لو تحقق لزم انتفاء الاولوية الذاتية فكان هذا
منه اشارة الى توهين الاجوبة التي ذكرها في شرح المقاصد بما ذكرنا وبغيره
والله اعلم ثم الظاهر من هذا التفسير الذي جعله معقولا والتفسير الذي ذكرناه
اولا وهو ان الممكن يقتضي لذاته اولوية طرف يحصل له بتلك الاولوية بحيث
لا يحتاج الى خارج امر لهدم الشكوك التي رتب عليها في هذا ايضا جوابها
وكانه فرق بين اقتضائه اولوية طرف يقع بها وبين اولوية طرف بحيث لا يقع بها
والظاهر انه ليس الاقتضاء اولوية طرف مجردا عن الوقوع معنى محصلا فان المعنى
الظاهر من الاقتضاء انه يقتضي ان يتصف بهذا الطرف ويثبت له هذا وهذا
هو معنى الوقوع بلا اشتباه فتامل ثم وجود الممكن محفوف بوجوبين
سابق ولاحق لانه ما لم يجب لم يوجد لامتناع الترجح بلا مرجح وحين الوجود
امتنع العدم لامتناع الجمع وهذا لا ينافي الاختيار اذا تحققت ان الاولوية
لاحد طرفي ممكن بالنظر الى ذاته فاعلم ان الاولوية التي يحصل من علة خارجة
عن الذات لا يكفي لوجوده بل لا بد وان ينتهي الى حد الوجوب بحيث يمتنع الطرف
الاخر والا لجاز وقوعه مع تلك الاولوية مرة وعدم وقوعه اخرى فيترجح بلا مرجح
هف فظهر انه ما لم يجب حصول طرف للممكن لم يقع وهذا الوجوب يسمى بالوجوب
السابق لانه وجب اولا ثم وجد ثم اذا نظر العقل الى الممكن الموجود يحكم بوجوب
الوجود له وهذا وجوب لاحق ويسمى الضرورة بشرط المحمول فان قلت اذا
توقف الوجود على الوجوب كان وجوب الوجود من جملة علته التامة فلا معنى

لاقتضاء العلة التامة وجوب وجوده لانه يقتضي خروجه عنها والعلة الناقصة
لا يقتضي الوجوب قلت يمكن اعتباره بالنسبة الى الفاعل المستقل في التاثير
اي بحيث لا يحتاج في تاثيره الى شيء وح يجب وجود معلوله او بالنسبة الى
العلة الناقصة التي هي جميع ما يتوقف عليه الشيء سوى الوجوب فان
قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن
الفاعل المختار لان الوجوب ينافي الاختيار قلنا اذا كان الاختيار من تمام
العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار وهذا الوجوب لا ينافي
الاختيار بل يحققه   والسلسلة اعتبارية بل كل ما يوصف اي فرد نفرض
منه بمفهومه كالقدم والحدوث والوحدة والكثرة والتعين والبقاء و
الموصوفية اعتبارات عقلية والا لزم التسلسل يعني ان الوجوب والامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية التي اعتبرها العقل ولا يكون شيء منها
موجودا في الخارج فان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا لاستلزام امكانه
جواز زواله عن الواجب فيلزم التسلسل في الامور الموجودة هف وكذا نقول
لو كان الامكان موجودا لكان ممكنا لانه صفة للممكن فيكون محتاجا اليه لامتناع
يستلزم الامكان وامكانه ايضا يكون ممكنا وهلم جرا فيلزم التسلسل
كما في الاول واما في اجراء هذا البرهان في الامتناع نوع خفاء فان الامتناع
لو كان موجودا لم يتسر ان يقال انه ممتنع اذ الممتنع لا يوجد اصلا فاذا وجد
كيف يقال انه لا يوجد اصلا وكان المص لهذا الامر اخرجه من اخويه في شرح المقاصد
وحكم بانه ضروري الانتفاء وتعرض برهان اعتبارية الوجوب والامكان
ثم لما كان هذا البرهان جاريا في الوحدة والوجود والقدم والحدوث والتعين
والبقاء والموصوفية جعله صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما تكرر
نوعه اي يكون كل فرد نفرض منه موصوفا بذلك النوع فيكون مفهومه تارة
تمام حقيقته محمولا عليه مواطاة وتارة وصفا عارضا له محمولا عليه
اشتقاقا يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم
والحدوث والوجود لكن اقول اجراء هذا البرهان في القدم الذاتي غير صحيح

الانقلاب وجوبه ايضا
يكون واجبا وهكذا فيلزم صح

فانه

فانه لو وجد لكان مسبوقا بالموصوف فيكون حادثا ذاتيا وفي الكثرة ايضا مشكل
فانها على تقدير وجودها لا يلزم ان يكون كثيرا فان الكثرة ليست من الامور
العامة كالوحدة اللهم الا ان يقال انها كثيرة باعتبار تكثر معروضها وفي البقاء
ايضا كلام فانه على تقدير وجوده لا يلزم ان يكون باقيا لا يقال لو زال لزال الباقي
الذي هو معروضه لانا لا نم ان زواله يستلزم زوال معروضه وانما يستلزم
لو لم يحدث بقاء اخر بعده والحاصل ان الباقي يمكن ان يبقى ببقاآت متعاقبة
فلا يستلزم بقاء واحد منها فلا يلزم من زوال البقاء المعين عند زواله
ومعنى كون الشيء واجبا في الخارج انه بحيث اذا عقل مسندا الى الوجود
لزم في العقل معقول هو الوجوب وكذا البواقي ولما كان هذا مظنة اشكال
وهو انا قاطعون بان الباري تعالى موجود وواجب ومتعين في الخارج لا في
الذهن فقط وكذا الانسان ممكن وحادث في الخارج سواء تعقل او لم يعقل
فكيف يكون هذه الصفات من الاعتبارية المحضة اشار الى الجواب عنه بان هذا
لا يقتضي كون الوجوب والتعين والامكان والحدوث امورا متحققة في الخارج
قائمة بالموضوعات كالبياض بالجسم فان معنى كون الشيء واجبا انه بحيث اذا نسبه
العقل الى الوجود حصل له معقول اخر هو الوجوب ومعنى قولنا الشيء واحد
او متعين او كثير او قديم او حادث انه بحيث اذا نسبه العقل الى هذه المفهومات
كانت النسبة بينهما الايجاب وهذا كما يقال ان انتفاء مبدا المحمول في الخارج
لا يستلزم انتفاء الحمل فيه كما في قولنا زيد اعمى   في القدم والحدوث
القدم عدم المسبوقية بالغير وهو الذاتي او بالعدم وهو الزماني والحدوث
بخلافه قالوا الوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره فهو القدم الذاتي وان اخذ
غير مسبوق بالعدم فهو القدم الزماني فهما بالحقيقة صفتان للوجود وانما يوصف
بهما الموجود بواسطة اتصافه بالوجود ثم المأخوذ باحد هذين الاعتبارين يسمى
حقيقيا وفي مقابلهما الحدوث فالحدوث الذاتي هو كون وجود الشيء مسبوقا بغيره و
الحدوث الزماني هو كون الشيء مسبوقا بالعدم وكلاهما حقيقي وقد يؤخذان
اي القدم والحدوث بالاضافة الى الغير فيقال للذي زمان وجوده الماضي اكثر من

من الاخر انه قديم بالنسبة الى الاخر والاخر انه حادث بالنسبة الى الاول والقدم
الذاتي اخص من الزماني وهو من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير يكون مسبوقا
بالعدم من غير عكس كما في صفات الواجب تعالى وكل ما ليس مسبوقا بالعدم يكون زمانه
وجوده الماضي اكثر واما الحدوث الذاتي فهو اعم من الحدوث الزماني فان كل ما هو
مسبوق بالعدم مسبوق بالغير من غير عكس كالصفات وكذا الزماني اعم من الاضافي
فان كل ما هو زمان وجوده الماضي اقل كان مسبوقا بالعدم من غير عكس كالاب
مقيسا الى ابنه فانه قديم اضافي بهذا الاعتبار وليس قديما زمانيا بل يكون حادثا
اقول ان لم يعتبر الحيثية في الموصوف بالحدوث الاضافي فالظاهر انه مساو للحدوث
الزماني فان المسبوق بالعدم يكون زمان وجوده الماضي اقل بالنسبة الى القديم
الزماني ولا قديم بالذات سوى الله تعالى وبالزمان سوى صفاته ايضا ولزم
المعتزلة كثير من الاحوال وعند الفلاسفة كثير القدم الذاتي لا يوصف به سوى
ذات الله تعالى لما سياتي من برهان التوحيد واستناد الكل اليه وما وقع في عبارة
بعضهم من ان صفات الله واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها
لا يفتقر الى غيره واما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى اجماعا من الحكماء
واهل الملة وصفاته تعالى ايضا عند الاشاعرة واما سوى ذاته وصفاته فلم يوصف
بالقدم الزماني عندهم واما المعتزلة فهم بيالغون في التوحيد ونفي الصفات
الزائدة قالوا اثبات القدماء كفر والنصارى انما كفروا لما اثبتوا مع ذاته
صفات ثلثا قديمة سموها اقانيم هي العلم والوجود والحيوة فكيف لا يكفر
من اثبت مع ذاته صفات سبعا او اكثر والجواب انهم انما كفروا لاثباتهم الذوات
القديمة فانهم وان لم يسموها ذواتا الا انهم اجروا عليها صفات الذات
كقولهم انتقل اقنوم العلم الى المسيح والمنفصل لا يكون الا ذاتا قال الامام والمعتزلة
وان بالغوا في انكار القدماء لكنهم قالوا بثبوتها في المعنى لانهم قالوا الاحوال
الاربعة التي هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية ثابتة في الازل
مع الذات فالثابت في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا
ذلك والفرق بانهم يقولون بثبوتها لا بوجودها لا ينفع لان المراد بالوجود

وقد لزم من هذا الدليل على قدمها تعدد القديم الذاتي
فانهم قالوا الاحوال الاربعة ثابتة مع الذات فلا يتصور تقدم
الذات وعلى قول الصفاتية يلزم ان يكون الا ... قديمة بالذات

في نفس الامر هو المفهوم من الثبوت فلو نوقش باعتبار لفظ الوجود في بيان مفهوم
القدم بدل الوجود بالثبوت واما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس
السماوية والاجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصور والاشكال الا
اصل الحركة بمعنى انها متحركة متصلة من الازل الى الابد الا ان كل حركة تفرض
من حركاتها فهي مسبوقة باخرى فيكون حادثة وبقدم الاجسام العنصرية
بهيولاتها ولا يستند القديم الى المختار لان القصد الى الايجاد يقارن
العدم ضرورة اي القديم الزماني لا يجوز ان يكون اثرا للفاعل بالاختيار
لان فعله مسبوق بالقصد اليه ولا بد ان يكون حال القصد معدوما لان القصد
الى ايجاد الموجود محال فاثر الفاعل بالاختيار يكون مسبوقا بالعدم فيكون
حادثا زمانيا لا قديما واعترض عليه بان تقدم القصد الى الايجاد على الفعل
كتقدم الايجاد عليه لا يقتضي تقدم الايجاد ان يكون مقارنا لعدم الفعل فكذا لا يقتضي تقدم
القصد اليه مقارنته لعدم المقصود فيجوز ان يكون القصد الى الايجاد مقارنا
لوجود الاثر بهذا الايجاد انما المحال لو كان موجودا بايجاد قبل وهو غير لازم بل
نقول القصد اذا كان كافيا في وجود المقصود كان معه زمانا واذا لم يكف
تقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا وقد قيل لا يمكن استناده الى الموجب
ايضا لان تاثيره اما حال البقاء فيلزم ايجاد الموجود واما حال حدوثه وعدمه
فيلزم كونه حادثا هف والحق انه لو امكن وجود ممكن بالذات قديم بالزمان
لجاز استناده الى الموجب بل نقول يجب ان يكون معلولا للاول الذي يصدر
عنه بلا واسطة شيء وساير ما يصدر عنه بالوسائط القديمة قديما والا
يلزم التخلف وتاثيره يكون في حال البقاء اذ ليس له حال الحدوث وايجاد
الموجود انما يستحيل اذا كان موجودا بايجاد قبل لا بذلك الايجاد الذي
يكون معه ولا يمكن عدمه لكونه واجبا او مستندا اليه قالوا القديم بالزمان
لو امكن لامتنع عدمه لانه اما ان يكون قديما بالذات ايضا وهو الواجب
ولا شك في امتناع طريان العدم عليه واما ان يكون اثرا للواجب الموجب بلا واسطة
او بواسطة لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب ولوازمه فلا يمكن انفكاكه

عنه فان قلت اذا امتنع عدمه يكون واجبا لا ممكنا قلت امتناع عدمه بالنظر
الى علته لا بالنظر الى ذاته وفيه بحث فان من الجائز ان يحدث شي يكون انتفاؤه
شرط الوجود ذلك القديم فينبغي حين حدوثه ولا يلزم منه انفكاك اللازم عن
الملزوم   خاتمة التقدم والتاخر والمعية يكون بالعلية او بالطبع او
بالزمان او بالشرف او بالرتبة الحسية او العقلية وضعا او طبعا او بالذات
كما في اجزاء الزمان ذهبت الفلاسفة الى انحصار التقدم واخويه في خمسة
الاول التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر على المعلول كتقدم حركة اليد
على حركة الخاتم فمنهم من اكتفى بهذا ومنهم من قيد المؤثر بالتام وهو الفاعل
المستقل بالتاثير اي المستجمع لجميع شرائط التاثير فعلى هذا لا يكون المتقدم
بالعلية متقدما بالزمان على معلوله بل يكونان معا في الوجود والعدم
الا ان عدم المعلول يستلزم عدم العلة ولا يكون علة له بخلاف عدم العلة فانه
يكون مستلزما لعدم معلوله وعلة له واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف
عليه المعلول فقد يكون متقدمة على المعلول بالعلية وهذا اذا كانت هي
العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر
في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شرط او ارتفاع مانع وكذا اذا كانت
هي مع العلة الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار وسواء اعتبر هناك
شرط ام لا وهذا بناء على جواز صدور القديم عن المختار واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادة والصورة سواء هناك علة غائية كما
في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها
على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشيء لا يتقدم
على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام غيرها واقول فيه نظر فانا لا نم ان
المادة والصورة على اي كيفية وجدتا كانتا عين الماهية لم لا يجوز ان يكون
ذلك بشرط انهما وحدهما غير منضم معهما بشيء اخر مثلا الواحد اثنان بشرط
ان لا يكون معها ثالثة فاذا انضم معهما وجد ثالثة يصيران معها ثلثة ولا اثنين
فيها فالاثنان لا يتقدم على نفسه بلا اشتباه واما الثلثة فمن الجائز ان يتقدم

عليه

عليه بان يكون علة له نعم لو كان الثلثة هي الاثنين ووحدة اخرى لم يكن ذلك
وليس كذلك فقوله والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام غيرها
مسلم واما ان المادة والصورة الماخوذتان في العلة التامة هما عين الشيء
فمحل المنع وهذا المقام يليق بالتامل التام الثاني التقدم بالطبع وهو تقدم العلل
الناقصة سوى الفاعل او سوى الفاعل المستقل سواء كانت علة فاعلية غير
مستقلة او غيرها وهذا التقدم والتقدم بالعلية يشتركان في معنى واحد
يسمى التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال لهذا المعنى
التقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم بالذات ومنهم من خص
التقدم الذاتي بجزء مقيسا الى كله فان الكل من حيث الذات مع قطع النظر عن وجوده
يحتاج الى الجزء بخلاف كتقدم الفاعل وغيره من الشروط فان احتياج المعلول الى المتقدم
انما هو باعتبار الوجود لا باعتبار الماهية في نفسها وكانما اراد بالتقدم بالعلية
ما سوى تقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج الثالث التقدم بالزمان
وهو يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع القبل معها البعد كتقدم موسى عم
على عيسى وهذا التعريف يصدق على تقدم المعد فانه قبل المعلول قبلية لا يجامع
معها القبل البعد والظاهر انه لا باس بذلك فانه لا تباين بين هذه الاقسام
اذ من البين ان الموجد اشرف واقدم بالرتبة العقلية فان كان المتقدم بالزمان
مما يتوقف عليه المتاخر كان متقدما عليه بالزمان وبالطبع معا واذا لم يكن منه كما
في تقدم بعض ما في الازمنة السالفة على ما في الازمنة الحاضرة لم يتقدم المتقدم على
المتاخر بالطبع بل يتقدم عليه بالزمان فقط الرابع التقدم بالشرف وهو ان يكون
للسابق زيادة كمال لا يكون للمسبوق كسبق العالم على الجاهل ولا يخفى ان المتقدم بهذا
النوع من التقدم قد يتاخر بدا ايضا فان من الجائز ان يكون واحد اعلم من اخر والاخر
ابقى منه بل يجوز ان يكونا مختلفين في حصول علمين لهما فباعتبار كل يتقدم كل على
الاخر الخامس التقدم بالرتبة وهو ما يكون الترتيب بين المتقدم والمتاخر معتبرا
اما في الحس كما في بين الامام والماموم واما في العقل كما في بين الاجناس والانواع
الاضافية المترتبة على سبيل التصاعد والتنازل ويختلف هذا التقدم

ايضا وقد يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما بما تجعله مبدأ فان ابتدأت
من المحراب فالامام متقدم وان ابتدأت من باب المسجد فما هو اقرب اليه متقدم كالصف
الاخير مثلا وكذا اذا ابتدأت من النوع فالجنس القريب متقدم وان ابتدأت
من الجنس العالي فالجنس القريب متاخر وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وبحسب
ما يكون الامر في نفسه كتقدم على الرقبة وقد يكون بحسب الوضع وبحسب جعل
المعتبرين كتقدم الامام على الماموم وقد اثبت المتكلمون قسما اخر وهو التقدم
بالذات مغايرا للاقسام المتقدمة كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض كتقدم
على اليوم قالوا هذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان اجزاء الزمان كلها متساوية
في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس بالنظر الى ماهيتها
وكذا بالنظر الى تشخصها لان الزمان متصل واحد فلا يكون لاجزائه الا مفروضة
ولا بالشرف لان اجزاء الزمان متشابهة في الفضيلة ولا بالرتبة اذ ليس بين
اجزاء الزمان ترتيب ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان فبقي ان يكون هذا التقدم
نوعا اخر من التقدم حاصلا بين اجزاء الزمان وبين العدم والوجود فليسم تقدما
بالذات لا يقال يجوز ان يكون بالرتبة فان الامس متقدم على اليوم اذا ابتدئ من
طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل لانا نقول ان المتقدم
بالرتبة يجامع المتاخر وليس الامر بين اجزاء الزمان كذلك لانه مردود بان التقدم
بالرتبة هو تقدم ما يكون الترتيب بين المتقدم والمتاخر معتبرا اعم من ان
يكون المتقدم مجامعا للمتاخر او لم يكن بل لانا نقول التقدم الرتبي انما يحصل
بعد ملاحظة الترتيب واعتباره فيما بين المتقدم والمتاخر ونحن نجد لبعض اجزاء
الزمان تقدما على بعض اخر سواء اعتبر بينهما الترتيب او لم يعتبر فلا يكون هذا
النحو من التقدم داخلا في التقدم الرتبي فيكون نوعا وذهب الحكماء الى انه راجع
الى التقدم الزماني فانه عبارة عن ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا يجامع
معها المتاخر وهذا المعنى ان عرض لغير اجزاء الزمان فهو بواسطة زمان مغاير
للمتقدم والمتاخر وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان مغاير لهما فان هذا
النوع من التقدم انما يعرض لاجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطته يدل

على

على ذلك انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم
عليه فلو اجيب بان وجود زيد مع ايجاد يد الفلانية وهي متقدمة اتجه ان يقال
لماذا قلت انها متقدمة فاذا اجيب انها وقعت امس وهو متقدم انقطع السؤال
ح اذ لا معنى لان يقال لماذا قلت الامس متقدم على اليوم قيل اعترض عليه بانه
لو كان معنى التقدم الزماني ما ذكر من غير اعتبار امر اخر معه لوجب ان يكون سبق
العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا لان لها ايضا قبلية لا يجامع القبل
معها البعد اقول العلة المعدة هي ما يحتاج اليه المعلول وجودا وعدما لاحقا ولما
امتنع اجتماع وجود الشيء وعدمه في زمان واحد وجب ان يكون وجودها في
زمان متقدم وعدمه في زمان متاخر تقدمت العلة المعدة على معلولها فعروض
هذا المعنى لها يكون بواسطة عروضه للزمان اولا فلا يرد عليهم اشكالا واعترض
عليه ثانيا بان انقطاع السؤال عند الجواب بقوله هذه وقعت امس والامس متقدم
على اليوم انما هو لاخذ التقدم في مفهوم امس فقولنا امس متقدم بمنزلة قولنا الزمان
المتقدم متقدم فلو قيل لماذا قلت الزمان المتقدم متقدما كان سخيفا بشعا كذا
لو قيل لماذا قلت الامس متقدم على اليوم ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا
بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت وذلك هو المط كما لا يخفى اقول لو سلم
ان التقدم ماخوذ في مفهوم امس ومعنى قولنا امس متقدم الزمان المتقدم متقدم
فلا نم ان السؤال المقول لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم سخيف لان الظاهر ان
مراد السائل بما يصحح الاتصاف بالتقدم فان الاتصاف مسلم عنده فكانه قال نعلم ان وجود
زيد متقدم ولكن لا نعلم ان اتصافه بالتقدم من اي جهة من جهة قيام التقدم به
وعروضه لذاته فيكون وصفا له باعتبار حاله او من جهة عروضه لامر اخر له نوع
علاقة مع وجود زيد فيكون وصفا له باعتبار متعلقه او نعلم انه باعتبار المتعلق
ولكن لا نعرف خصوصية المتعلق فيسال عنها فتبين من هذا ان السؤال ينقطع
اذا اتى في الجواب بما هو معروض للتقدم حقيقة فاذا رأينا انقطاع السؤال حين
الجواب بالامس واليوم عرفنا انهما معروضان للتقدم والتاخر بلا واسطة شيء
وما سواهما انما يوصف بواسطتهما وظهر ايضا ان هذا انما يفيد عدم الواسطة

في الثبوت لا في الاثبات فان الاثبات حاصل محل السؤال والجواب وهذه الاقسام الخمسة
يجري في التاخر والمعية ايضا كما يفهم من كلام المص فمعلول العلة الفاعلية مطلقا
او المستقلة متاخر عنها بالمعلولية وكذا المحتاج بالنسبة الى كل واحد من الشروط
متاخر عنه بالطبع وبالجملة لما كان التاخر مضايفا للتقدم لزم ان يكافئه
فاذا عرض لامر بالنسبة الى اخر مقدم لزم ان يعرض للاخر بالنسبة الى الامر الاول
تاخر واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية سواء كانت عقلية كمفهومين
متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المترتبة في العموم والخصوص
او حسية كماموميين متحاذيين ولا في المعية بالشرف كعالمين بالنسبة الى
جاهل او كجاهلين بالنسبة الى عالم ولا في المعية بالطبع لعارضة لعلتين ناقضتين
لمعلول واحد كجزئين لشي واحد فانهما في العلية معا لذلك الشي او
العارضة لمعلولي علة واحدة كامرين اشترطا بشرط واحد فانهما معا ايضا
في المعلولية ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول واحد
بالنوع لا بالشخص لامتناع توارد علتين مستقلتين على معلول واحد
بالشخص او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على راي المتكلمين
واذا اختلف الجهة على راي الحكماء ولا في المعية الزمانية على راي المتكلمين اما المعية
الزمانية على راي الحكماء والمعية الذاتية على راي المتكلمين ففيه نظر واشكال فتامل
والموفق هو الله المتعال فسبق العدم على الحادث لا يلزم ان يكون بالزمان
ليلزم قدم الزمان ومحله كما لا يلزم ان يكون له امكان استعدادي ليلزم قدم
مادة له ذهب الحكماء الى انحصار التقدم في الاقسام الخمسة الغير الذاتية
فقالوا بناء على ذلك ان الزمان قديم والا لكان عدمه سابقا على وجوده
سبقا لا يجامع السابق معه اللاحق وكل ما هذا شانه يكون سبقه زمانيا
فيكون سبق عدم الزمان على وجوده زمانيا فيكون عدمه في زمان فيلزم وجوده
حين عدمه هف ثم قالوا الزمان مقدار الحركة فهي ايضا قديمة وكذا المتحرك
فاشار المصنف الى الجواب عن هذا وتحريره انا لا نم ان كل سابق لا يجامع المسبوق
يكون سبقه زمانيا لم لا يجوز ان يكون سبقه من هذا القسم اي السبق الذاتي

واعلم ان هذا القسم من السبق محل نزاع بين الحكماء والمتكلمين فان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني ادعوا قدم الزمان لئلا يستلزم تقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان الزمان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما سادسا استحيل فيه اجتماع المتقدم مع المتاخر من غير ان يكون مع عدم الزمان زمان

فلا يلزم

فلا يلزم ان يكون عدم الزمان في زمان حتى يلزم قدمه كما لا يلزم ان يكون
لكل حادث امكان استعدادي حتى يلزم قدم محله الذي هو المادة كما سلف
هذا البحث مفصلا فصل الوحدة والكثرة من المعاني الواضحة الوحدة
وكذا الكثرة من المعاني البديهية التي يكون حاصلة لكل احد ممن لم يمارس الكسب
والنظر وهي من الامور العامة الشاملة لجميع اقسام الموجودات وتساوق
الوجود وليست نفسه فان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد اي موصوف
بالوحدة ينافي الكثرة والوجود لا ينافيها فتغايرا فان قلت اذا كانت الوحدة
مساوقة للوجود يصدق على الكثير الموجود بالضرورة انه واحد قلت يصدق
الواحد باعتبار انه جملة واحدة لا باعتبار انه متعدد ويحل في الوجود فانه
يصدق بذلك الاعتبار ايضا وايضا لو كانت الوحدة هو الوجود لكانت الوحدة
الشخصية هي الوجود الشخصي فيلزم ان يكون التفريق الواقع في الجسم المبطل
للوحدة اعداما له بالكلية وايجاد الجسمين اخرين وتجويز ذلك مكابرة وهي من
الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان وكذا الكثرة والا لزم التسلسل
كما سلف ومقوليتها بالتشكيك الوحدة كالوجود مقولة بالتشكيك
على ما تحتها من انواع الوحدات كالوحدة بالشخص والوحدة بالنوع والوحدة بالجنس
والوحدة بالعارض والوحدة بالعرضية فان الاولى احق بهذا المفهوم من الثانية
والثانية من الثالثة وهكذا في الاولى ايضا قد يوجد تفاوت يختلف به الصدق
والحمل فان وحدة ما لا ينقسم اصلا اولى بها من وحدة ما ينقسم الى اجزاء متشابهة
او متخالفة واما التشكيك بالاشدية والاقدمية فقد نفاهما المص في شرح
المقاصد لكونهما غير معقول فيها اقول لعل المراد بالاشدية ازدياد الاثر كما في
بياض الثلج وبياض العاج فان الاثر الحاصل من بياض الثلج وهو تفريق البصر زايد
على ما يحصل من بياض العاج لا يمكن اعتبارها في اقسامها فان الوحدة في الواحد
الذي لا ينقسم اصلا يكون اثرها وهو عدم كون الشي منقسما مثلا زايدا
على ما يحصل كما هو في الواحد الذي ينقسم بوجه فلا يبعد اعتبار الاشدية فيها
واما الاقدمية فقد يمكن اعتبارها فان الواحد الذي لا ينقسم اصلا وحدته

ويمكن ان يقال ان الوحدة قد يعرض الكثرة فيكون متاخرة عنها والكثرة منقومة بالوحدة التي هي جزؤها والكثرة المعروضة للوحدة مقدمة على الوحدة العارضة لها بالاقدمية وعدمها

فان قلت عدم الانقسام او نفس الانقسام هو نفس الوحدة لا اثرها قلت الظاهر ان سبب عدم الانقسام كالكثرة للانقسام فان الوحدة قد يكون حصصه يترتب عليها اثار كذلك ويكون اعتباريه في ان لا يترتب عليها اثار سوى ما يترتب على الجزء انها فيمكن ان يقال ان وحدة ذلك اشد من وحدة هذا

مقدم على وحدة الواحد الذي يركب منه ومن غيره فهي مقولة عليهما بالتقدمية
وعدمها وفيه نظر   وقد يتحد معروضها فيكون جهة الوحدة مقومة وعارضة
او منتسبة هذا اشارة الى تقديم الوحدة باعتبار معروضها فمعروضها قد تغاير
معروض الكثرة فان كان موضوع مجرد عدم الانقسام فوحدة شخصية بقوله مطلق
اي غير مضاف بشيء بان يقال وحدة الانسان او وحدة الفرس مثلا وهي شخص
وفرد من افراد الوحدة المطلقة لانه مفهومها الذي هو عدم الانقسام فان مفهوم
الوحدة واحد بالذات كثير من حيث الافراد فيكون موضوعا للوحدة والكثرة معا
فلا يدخل فيما نحن فيه والا فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو المفارق هذا
اذا لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا فهو مقدار او جسم او غيرهما وقد يتحد
موضوع الوحدة مع موضوع الكثرة وهذا القسم هو المذكور في الكتاب صريحا
ولا شبهة في استحالة اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة فلا بد من جهتين
باعتبار كل جهة يكون موضوعا لاحدهما فجهة الوحدة ان قومت جهة الكثرة اي يكون
ذاتية لها بمعنى عدم الخروج فان كانت تمام ماهيتها فالوحدة نوعية كوحدة زيد
وعمرو في الانسانية وان كانت داخلة في ماهيتها فان كانت لها فالوحدة جنسية كوحدة
الانسان والفرس في الحيوانية وان كانت فصلا فالوحدة فصلية كوحدة زيد وعمرو
في الناطقية وان كانت عارضة اي خارجة عن ماهيتها محمولة عليها فالوحدة عارضة
سواء كانت محمولة وهو الواحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في البياض او موضوعة
وهو الواحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في صدقهما على الانسان الموضوع
لها وان لم تقوم ولم يكن خارجة بالتفسير المذكور فالوحدة عرضية منتسبة
كوحدة نسبة النفس الى البدن مع نسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان جهة
الوحدة ههنا هو التدبير وهو ليس ذاتيا للنسبتين ولا خارجا محمولا عليهما بل
انما يحمل على النفس والملك فانهما مدبران لا النسبة فهذه الوحدة حقيقة ثابتة
للملك والنفس فيقال ان النسبتان متحدان بهذه الوحدة وذلك لتعلقهما بالملك
والنفس فيكون وصفا لهما بحال متعلقهما   ويسمى الوحدة في الجنس مجانسة
وفي النوع مماثلة وفي الكم مساواة وفي الكيف مشابهة وفي النسبة مناسبة

وجه النظر ان الجزء في الحقيقة هو معروض الوحدة واما الوحدة فليست جزءا للوحدة الاخرى فقط وتقدم معروضه لا يستلزم تقدمه فلم يستلزم بالتقدمية ... تأمل

هكذا موضوع الوحدة والكثرة وكذلك فيما يكون موضوع الوحدة دون الكثرة تأمل ... وكذا قيل وافق التقسيم بالقطع وضعه الكثرة وانما القائل لذلك فلا يتجه عليهم تكلف ...

او غيرهما كالاعراض السارية في الجسم مثلا ...

وفي الخاصة مشاكلة وفي الاطراف مطابقة وفي وضع الاجزاء موازاة الوحدة في الذاتي
والعرضي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد في الجنس كاتحاد الانسان
والفرس في الحيوانية يسمى مجانسة وفي النوع كاتحاد زيد وعمرو في الانسانية يسمى
مماثلة وفي الوصف العرضي ان كان في الكم كاتحاد ثوبين في الطول يسمى مساواة وان كان
في الكيف كاتحاد انسان وفرس في اللون المعين يسمى مشابهة وان كان في النسبة اي
الاضافة كاتحاد زيد وعمرو في بنوة بكر يسمى مناسبة وان كان في الشكل كاتحاد النار
والهواء في الكروية يسمى مشاكلة وان كان في الاطراف كطاسين انطبق طرف احدهما
على طرف الاخر يسمى مطابقة وان كان في الوضع كشخصين تساويا في الوضع بالقياس
الى ثالث موازاة ومحاذاة   ويمتنع اتحاد الاثنين ضرورة والاستدلال
بان اختلاف الماهيتين او الهويتين ذاتي لا يزول ليس باوضح من المدعى وبانهما
اما موجودان او معدومان او مختلفان فلا اتحاد مدفوع بانهما موجودان بوجود
واحد هو نفس الوجودين السابقين واحدا قد يطلق الاتحاد ولو على سبيل
المجاز على صيرورة شيء ما شيئا اخر بطريق الاستحالة اعني التغير والانتقال
سواء كان دفعيا او تدريجيا كصيرورة الماء هواء وبالعكس وكصيرورة الاسود
احمر او ابيض وكذا يطلق على صيرورة شيء ما واحدا بطريق الوحدة الاتصالية
كما اذا اجتمع الماء في اناء واحد فصار متصلا واحدا والاجتماعية كما اذا اجتمع
الماء والتراب فصار طينا ولا استحالة في شيء من تلك الصور بل هي واقعة كما في
المشاهدة واما الاتحاد بان يصير شيء بعينه شيئا اخر من غير ان يزول منه شيء
او ينضم اليه شيء فالمدعى بطلانه استحالته وانما يتصور هذا المعنى على وجهين
احدهما ان يكون هناك شيئان كزيد وعمرو مثلا فيتحدان بان يصير زيد عمرا او
بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء كان حاصلا قبله والثاني
ان يكون هناك شيء واحد كزيد فيصير بعينه شخصا اخر غيره فيكون قبل الاتحاد
واحد وبعده امر اخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده فيقول بطلانه ضروري يحكم به
من تصور الطرفين والنسبة فان اشتبه عليه فذلك لعدم تجريد الطرفين على وجه
يكون مناط الحكم فقد يحتاج الى ازالته بتنبيه فمن تمسك في بيانه بان الاختلاف

والتغاير بين الماهيتين ذاتي لا يزول فان اراد بذلك الاستدلال فهو على ما عرفت من ان المدعى ضروري لا يحتاج الى دليل فان اراد به التنبيه فيرد عليه انه ليس باوضح من المدعى حتى يفيد شيئا فانه قد يقع الاشتباه في كون الاختلاف والتغاير ذاتيا يمتنع زواله ولا يتصور ذلك في امتناع اتحاد الاثنين فهو اذن لا يصلح للتنبيه ايضا وقد يمكن ان يكون تلك المقدمة في بعض الاذهان اظهر واقدم دون ذلك المدعى فيتنبه بتذكره اياها فينكشف الغطاء عنه بذلك بالكلية هذا وقد استدل بعضهم عليه بانهما بعد الاتحاد ان بقيا موجودين فلا اتحاد وان فني احدهما ونفي الاخر او كلاهما وحدث ثالث كان فناء لشيء وبقاء او حدوثا لشيء فلا اتحاد بالمعنى المذكور واعترض بانا لا نم عدم الاتحاد على تقدير بقائهما وانما يلزم ذلك لو لم يكونا موجودين بوجود وهو مم فانه قيل لو كانا موجودين بوجود واحد فهذا الوجود اما وجود احدهما فيلزم بقاء واحد وفناء اخر واما وجود ثالث فيلزم فناهما وحدوث ثالث قلنا انما يلزم على تقدير ان يكون وجودهما نفس وجود احدهما فناء واحد لو كان وجود احدهما فقط بل نقول هذا الوجود وجود كل واحد كما كانت ماهيتهما ماهية كل واحد منهما لا يقال يلزم ان يكون وجود واحد بعينه فانما محلين لانا نقول على تقدير الاتحاد لم يبق محلين متغايرين والمستحيل هو ان يكون هناك ذاتان متغايران موجودان بوجود واحد ومنهم من قال في الاستدلال قبل الاتحاد كان كل واحد منهما متشخصا بتشخص متغاير يمتاز به عما سواه فبعد الاتحاد ان بقي التشخصان كان شخصين ولا اتحاد وان لم يبقيا او احدهما كان فنائهما وحدوث ثالث او فناء احدهما وبقاء اخر فلا يرد عليه ما اورد على الاول من انهما متشخصان بتشخص واحد هو عين التشخصين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد متاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما و لقائل ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما لاثنينية التشخصين لا لذاتيهما فاذا زالت ذا لزم بقاء ذاته متصفة بالوحدة كما ان اتحاد كل من الوجودين باثر خاص كان لازما لتعددهما وقد زال بزوال التعدد

فيلزم اثنينية في وجود بعد... وانا يلزم لو لم يتحدا فانا لم نسلم ... انا نقول لك فان الكلام في اتحاد الاثنين اقول لم يحصل ... انا عدم الاتحاد ذاتا لو لم يتحدا الدفع بمحض هذا الكلام وايضا يتوجه الدفع ويطلع بعض ... ذاتا ولو يخفى كلام ... الدليل تامل منه

زقوله وايضا ... ان يجاب بان التشخص يحصل بتميز الشخص عن ... بالمغايرة فان ... بمغايرة بعض فلو وجب ان يتميز به ونتميز ... جميع مقتضاه ... لا يخرج او انتفى بعض مغايرة عن ... جميع ... فاذا انتفى لم يبق ... نقتضاه كذلك ... لا بعد لم يخرج عن جميع مقتضاه ... فلم يتميز عند ... لم يتحقق ... جميع بالمغايرة ... التشخص ... لا بعد ... ومغايرة عند ... امتيازه تامل ... وهو ... كان مقتضاه ... في الصورتين منه

مع بقاء ذاتيهما بصفة الوحدة فالطريق الحاسم ان يقال انهما ان اتحدا مع بقاء الاثنينية لزم اجتماع النقيضين وان ارتفع الاثنينية فاما بارتفاع كليهما او بارتفاع احدهما وهما خلاف المفروض او بارتفاع وصف الاثنينية وطريان الوحدة على قابلها فيصير الشيء الذي كان معروضا للكثرة معروضا للوحدة وذلك مما لا ننكر ان يثبت في بعض الاشياء غاية ما في الباب ان جميع الحقائق لا يحتمله وليس هذا هو الاتحاد الذي نحن بصدده بل هو ان يصير الشيء غيره وذلك يستلزم اجتماع الوحدة والكثرة او نقول ان لم ترتفع الاثنينية فلا وحدة وان ارتفعت ولا حقيقة لها الا هذه الوحدة فزوالها الا هذه الوحدة وتلك الوحدة فزوالها اما بزوال هذه او تلك او كليهما وليس في شيء من الصور الاتحاد الذي نحن بصدد ابطاله والحاصل ان المدعى امتناع اتحاد الاثنين بان يصير احدهما بعينه مع بقائه الاخر بعينه كما يصير الجسم ابيض مع بقاء الجسم والابيض لا زوال الصورة الاثنينية عن شيء وحدوث صورة الوحدة فيه واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة اقول فيه بحث اما اولا فلان زوال الاثنينية عن شيء وحصول الاتحاد فيه بلا ضميمة شيء او نقصانه من المتنازع فيه فهو مما ينكر كما يظهر من تحرير محل النزاع لا يقال اذا زالت الاثنينية وحصلت الوحدة فقد حصل الاتحاد بضميمة شيء هو الوحدة وبزوال شيء هو الاثنينية فلم يكن من المتنازع فيه لانا نقول المراد بالضميمة غير الوحدة والكثرة والا فلا خفاء ان كل شيئين اتحدا يكون واحدا بانضمام الوحدة معه ويظهر من تصوير المدعى ايضا في احدى الصورتين انهما شيئان قبل الاتحاد وبعده شيء واحد واما ثانيا فلانا لا نم ان زوال الاثنينية وارتفاعها بزوال احدى الوحدتين المقومتين لها لم لا يجوز ان يرتفع بارتفاع تغايرهما من غير زوالهما وزوال احديهما كما قلنا في الوجودين الصائرين واحدا وفي التشخصين واما ثالثا فلان قوله واذا فرض بقاؤهما بصفة الوحدة بعدما كانا اثنين كان الباقي هو الامر الموضوع للوحدة والكثرة معا لا كل واحد من الوحدتين المقومتين للكثرة انما يتم لو استلزم ارتفاع الاثنينية زوال احدى الوحدتين

فان ... خصوصية الاثنينية ليست الا الوحدتين مطلقا والا يلزم وجود الاثنين والثلثة لا يكون بشرط ما بعد من انضمام وحدة ثالثة معها ... بمجرد انتفاء ... بانتفاء ... مغايرهما ايضا منه

ذلك ثم لم لا يجوز ان يكون بارتفاع المغايرة بينهما اذا عرفت هذا فاعلم ان المعتمد
في هذا المطلب هو الضرورة فانه اوضح عند العقل من جميع ما ذكر في بيانه فعسى
ان يزول به ذلك الاشتباه نشأ من سوء النظر فيه والله المعين والغير
نقيض الهو هو وقد يخص الغيران بموجودين يجوز انفكاكهما فالجزء مع الكل
لا هو ولا غيره وكذا الموصوف مع الصفة ولذا يصح ما في الدار غير زيد مع ان
عشرة من فيها الاجزاء والصفات الغير المحمولة فليس المعنى انه لا بحسب
المفهوم ولا غيره بحسب الوجود لا خلاف في ان التغاير يستلزم الاثنينية
والتعدد وكذا الاثنينية تستلزم التغاير عند الجمهور فكما ان الاثنينية
تناقض الوحدة بمعنى انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان فكذا الغيرية تناقضهما
وذهب بعض مشايخنا الى ان التغاير اخص من الاثنينية وقالوا المتغايران
هما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا
جسمين قديمين كانا متغايرين ضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود
الاخر فغير التعريف بانهما موجودان يجوز انفكاكهما في حيز او عدم وحذف
المصنف هذا القيد لانه اذا اريد بالانفكاك الانفكاك مطلقا من غير تقييد
بشيء لم يحتج الى ابرازه هذا ولان ابرازه قد يمنع عن اندفاع بعض الاشكالات
كما سيأتي فقولهم الموجودان يحترز به عن الاعدام وعن العدم والوجود وهذا
بناء على ان الغير من الصفات الثبوتية فلا يتصف به عدمان ولا عدم
ووجود وقولهم جاز انفكاكهما خرج الجزء مع الكل الموصوف مع الصفة
فانه لا يجوز انفكاك الكل عن الجزء وانفكاك الصفة عن موصوفها ودخل الجسمان
وان فرضا قديمين فانه يجوز انفكاكهما في الحيز فينفكان في الجملة وكذا الصفة
المفارقة فانه يجوز انتفاؤها منفكا عن انتفاء موصوفها فينفكان في الجملة
فلا حاجة اذن الى قيد في حيز او عدم لدخولهما في حد الغيرين واعترض
على هذا التعريف بانه غير جامع لخروج المتضائفين عنه كالابوة والبنوة
فانهما لا يجوز انتفاء احدهما مع وجود الاخر واجيب بانهما من الامور الاعتبارية
التي لا وجود لها والغيران هما الموجودان فلا ينتقض بهما ولكن ينتقض

وان لم يحتج الى ذلك فان الجسمين المفروضين من المتغايرين عندنا فلم يحصل بها بعض منه

هذا بناء على ان بعض الصفات مغاير للموصوف فاما اذا كان كما هو رأي الشيخ وعامة الاشاعرة من نفي التغاير بينهما مطلقا قال الوحدة عدم ... على نفي التغاير ... الصفات ما هي على الموصوف ... لانه ... منه

بالباري جل ذكره مع العالم فانه لا يجوز انفكاكه تعالى عن العالم في الحيز وفي العدم
لاستحالتهما عليه تعالى عن ذلك فاجيب بان المراد بالانفكاك الانفكاك في التعقل
لا في الوجود الخارجي ويجوز تعقل العالم والجزم بوجوده بدون تعقل الباري
والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في اثباته تعالى بعد العلم بوجود العالم الى برهان
وهذا الجواب انما يصح لو لم يورد في التعريف قولهم في حيز او عدم كما فعله المص
رحمه الله واما اذا قيد التعريف به فلا صحة لهذا الجواب اذ لا يجوز ان يقال تعقل
الباري معدوما او متحيزا بدون ان تعقل العالم كذلك لانه اذا جوز كون
التعقل اعم من ان يكون مطابقا او غيره وح يلزم كون الصفة مع الموصوف متغايرين
اذ يجوز ان يتعقل كل منهما بدون وجود الاخر واجاب بعضهم بان الباري
تعالى يجوز ان ينفك عن العالم في الوجود ويجوز انفكاك العالم عنه تعالى في الحيز
فان العالم متحيز ولا تحيز للباري تعالى ويجوز ان يعدم العالم ولا انعدام للباري
تعالى فقد جاز الانفكاك بينهما في الحيز والعدم من احد الجانبين وذلك كاف
في الغيرية وهو ضعيف فان الانفكاك من احد الجانبين لو كان كافيا لكان
الجزء مع الكل وكذا الصفة مع الموصوف متغايرين لجواز انفكاك الموصوف
عن الصفة والجزء عن الكل هذا وقد استدل على ذلك بانك اذا قلت ليس لزيد
علي عشرة يحكم عليك بالخمسة وما دونها من اجزاء العشرة فلو كانت غيرها
لم يصح ذلك وكذا اذا قلت ليس غير زيد في الدار صدقت مع وجود اوصافه
فيها ورد بان الغير في الصورة الاولى محمول على ما فوق العشرة وفي الصورة
الثانية على افراد الانسان الا يرى انه لو كان غيره ووجوده فيها لا يوجب
كذب الكلام واعلم ان هذا القول منهم مما استبعده الجمهور بناء على انه رفع
للنقيضين اذ الغير يساوي رفع العينية فكل ما ليس بغير فهو عين
وكذا كل ما ليس بعين فهو غير فاعتذر بعضهم بانهم اصطلحوا على ان الغيرين
ما يجوز الانفكاك بينهما وعلى هذا فالشيء بالقياس الى الجزء لا يكون عينا
ولا غيرا فيصير النزاع لفظيا فان الغير بحسب معناه اللغوي يكون مساويا
بسلب العينية وبحسب معناه الاصطلاحي اخص منه فرفعهما لا يكون

اي اذا ربط بالانفكاك في العدم بحسب التعقل بان شرط تعقل العدم ... وعدم تعقل الوجود والعدم ... بين الباري ... العالم فانه اذا تعقل وجود العالم ... انفك عنه تعالى في ... منه

دفعا للنقيضين وهذا الاعتذار ضعيف لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فكيف يكون امرا لفظيا محضا متعلقا بمجرد
الاصطلاح مع ان بعضهم تصدى للاستدلال عليه كما مر وذهب بعضهم الى ان
المراد سلب العينية بحسب المفهوم وسلب الغيرية بحسب الوجود كما هو في
المحمول بالنسبة الى موضوعها في الحمل الايجابي فمن قال بالوجود الذهني يقول هما
متغايران بحسب الوجود الذهني متحدان بحسب الوجود الخارجي ولما انكر
الاصحاب الوجود الذهني لم يصرحوا بتغايرهما في الذهن بل اتوا بعبارة لا
اشعار لها بالوجود الذي اختلف فيه والمراد بها افادة هذا المعنى اي
التغاير بين المحمول والموضوع من وجه والاتحاد من وجه وفيه بحث لان كلامهم
في اجزاء غير محمولة مع الكل كاليد مع البدن وفي صفات هي مبادي المحمولات
كالقدرة والعلم والحيوة مثلا وهذا لا يجري في ذلك فقوله فليس الجزء
تفريع لما قبله باعتبار قيد قوله الغير المحمولة يعني لما كان الكلام في الاجزاء
والصفات الغير المحمولة لم يمكن ان يقال مرادهم نفي الاتحاد بحسب المفهوم
ونفي الغير بحسب الوجود كما هو الشان فيما بين المحمول والموضوع بل الظ
انهم فهموا من التغاير ذلك المعنى وايضا انهم لما اثبتوا صفات موجودة قديمة
زائدة على ذاته تعالى لزمهم كون القدم صفة لغير الله تعالى فدفعوه بذلك
وان لم يندفع به القول بتعدد القدما   والتماثل الاشتراك في صفات
النفس ولذا يسد كل مسد الاخر الاتيان عند المتكلمين على ثلثة اقسام
المثلين والضدين والمتخالفين فذكر المص الاولين وترك الثالث اما القسم
الاول اي المثلان فهما الموجودان المشتركان في صفات والمراد بصفة النفس
ما لا يحتاج وصف الشيء به الى تعقل امر زائد كالانسانية والوجود والشيئية
ويقابل المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد كالتحيز والحدوث
والاشتراك في صفات النفس يستلزم امرين اخرين احدهما الاشتراك فيما
يجب ويمتنع ويمكن وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الاخر وينوب منابه فمن
ههنا يقال المثلان موجودان يسد كل منهما مسد الاخر ولا بد في المتماثلين

العقلي

الاختلاف في جهة وان اشتركا فيما ذكروا والا لم يتحقق التعدد والتماثل ونسب
الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه فاعترض عليه بانه لا بعد
مع وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان
يساويه فيه ويسد مسده وان خالفه في كثير من اللوازم واجيب بان المراد
التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى اذا قيل زيد مثل عمرو في الفقه فلا بد وان
يتساويا فيه والا لم يصح ذلك ثم من الناس من ينفي التماثل لان الشيئين اذا
اشتركا من كل وجه فلا تمايز ولا اثنينية وان اختلفا من وجه فلا تماثل والجواب
ان الاختلاف قد يكون بغير صفات النفس فيتحقق الاشتراك في صفات
النفس مع المخالفة من وجوه اخرى وقالت المعتزلة هما المشتركان في اخص
صفات النفس   واختلف في لزوم تغايرهما وامتناع اجتماعهما اختلف
في استلزام التماثل التغاير بالمعنى المذكور فمنهم من قال به وانكر وقوع التماثل
بين صفات الله تعالى ومنهم من منعه والقاضي ابو بكر قال باختلاف الصفات نظرا
الى ما اختص به كل صفة من الصفات النفسية من غير التفات الى المغايرة
بينها فالظاهر من هذا عدم اشتراطه في التخالف المغايرة ففي التماثل اولى
واختلف ايضا في اجتماع المثلين في موضوع فقد منعه الشيخ الاشعري وجمهور
المعتزلة على جواز اجتماعهما مطلقا والقليل منهم قال لا يجتمع الحركتان المتماثلتان
في محل لجهة المانع وجوه الاول انهما اذا اشتركا في الماهية والصفات النفسية
فلا امتياز الا بالعوارض المشخصة وهي مستفيدة من اتحاد المحل فيرتفع
الاثنينية فلا تماثل ورد بجواز تمايزها بعوارض مشخصة مستندة الى
اسباب مفارقة دون المحل الثاني ان الاجتماع لو جاز لجاز انتفا واحد وبقا
الاخر وح يصح طريان ضده فيجتمع الضدان مثلا لو اجتمع بياضان متماثلان
في جسم لجاز انتفا احدهما وبقا الاخر فيصح ان يعرض لذلك الجسم السواد
لانتفا مقابله وهو البياض فيجتمع السواد والبياض في جسم واحد ورد بان
من الجائز لزوم البياضين لموضوعهما وعلى تقدير عدم اللزوم لا يلزم طريان
الضد عند انتفاء احد وان سلم فانما يسلم عند عدم المانع لم لا يجوز ان يكون

البياض الباقي منها الثالث انه لو جاز اجتماعهما لجاز اجتماع العلمين النظرين
بشيء واحد فيلزم اجتماع النظر والعلم بالمنظور فيه ورد بان هذا انما يدل
على دفع الايجاب الكلي وهو كل مثلين يجوز اجتماعهما ولا يدل على السلب الكلي
الذي هو المط واقول ايضا النظر انما ينافي العلم بالمنظور فيه الحاصل بذلك
النظر لا ما حصل بنظر اخر فلا يلزم بالتزام خلفه واستدل المثبتون بان الثوب
المنغمس في الصبغ يعلوه كدرة ثم كهبة ثم سواد ثم حلوكة فالكهبة هي الكدرتان
والسواد الكهبتان والحلوكة السوادان واجيب بان كل واحد منها لون يخالف
للاخر في الشدة والضعف تتوارد على الجسم بدلا فعند حصول الثاني يزول
الاول وعند الثالث الثاني فلا يتصور اجتماعهما في ذلك الجسم الا انه لما كان
الثاني اشد من الاول في السوادية توهم ان فيه اجتماع لونين متماثلين والمتضاد
كون المعنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما في محل من جهة الثاني من اقسام الاثنين
المتضادان وهما معنيان يمتنع اجتماعهما في محل فبقوله المعنيان اي العرضان
خرج الاعدام والعدم مع الوجود وخرج العدم مع الحادث اذ القديم لا يوصف
بالعرضية وكذا القديمان وخرج الجوهران والجوهر مع العرض وبقوله بحسب
يمتنع لذاتيهما اجتماعهما يخرج مثل السواد والحركة فلا امتناع في اجتماعهما و
يخرج مثل الحركة الاختيارية مع العجز فانهما وان امتنع اجتماعهما لكن ليس
ذلك الامتناع لذاتيهما بل لاستلزام الحركة الاختيارية القدرة والعجز
متضادان وبقوله من جهة واحدة فقيل يخرج منه مثل الصغر والكبر وفيه
نظر فانهما من الامور الاعتبارية فكانا خارجين بقوله معنيان فلا حاجة
الى هذا القيد قال المص في شرح المقاصد مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما
وعند اتحاد الجهة يمتنع وهما متضادان فالاقرب ان القيد احتراز عن خروج
مثل ذلك انتهى ولا يذهب عليك انهما من الامور الاعتبارية فلا يدخلان تحت
جنس المحدود فهذا القيد لا يفيد ادخالهما وهذا القيد مذكور في تعريف
المتقابلين احترازا عن خروج المتضايفين فله هناك فائدة ظاهرة بخلافه
هاهنا فالاولى حذفه واما قوله في محل فلا بد من اعتباره بجواز اجتماع المتضادين

في محلين

في محلين والمعتزلة لم يعتبروا وحدة المحل بل جوزوا ان يكون العلم بالشيء اذا قام بجزء من
القلب متضادا للجهل به في جزء اخر واستلزامهما اتصاف الجملة بالعلم والجهل وهو بل
وقد لا يعتبرون المحل ايضا وقالوا ارادة الله تعالى تضاد كراهته وهما صفتان له
حادثتان لا في محل لامتناع قيامهما بذاته لحدوثهما وبغيره تعالى لامتناع قيام الصفة بغير
موصوفها وهما متضادان لاجتماع حكميهما في ذات الله تعالى لكونه كارها مريدا للشيء
الواحد ورد عليهم بان امتناع الاجتماع لا يدل على التضاد كالموت والحيوة فانه
يمتنع اجتماعهما وليسا بضدين عندهم واعلم ان القوم عرفوا المتضادين بانهما
معنيان لا في زمان واحد في محل واحد بجهة واحدة وحذف المص عنه قوله في زمان
واحد لان الاجتماع يغني عنه والقوم نظروا الى ان العرضين الواردين في محل واحد لو
في زمانين يقال انهما اجتمعا في محل واحد ولو لم يجز افادته بهذا القيد لاوهم
خروج مثل هذين العرضين فان قيل اذا امتنع اجتماع المثلين كما بين فيصدق
عليهما حد المتضادين فلا يكون مانعا قلنا امتناع الاجتماع في المتماثلين
لامتناع التمايز لا لذاتيهما فيكونان خارجين عن الحد بقوله لذاتيهما او نقول
عدم اشتراكهما في الصفات النفسية معتبر في حد المتضادين فكانه قال المتضادان
هما المعنيان الغير المشتركين في الصفات النفسية يمتنع اجتماعهما في محل من جهة
واحدة فلا اشكال واما القسم الثالث وهو المتخالفان فهو فوق تارة بما يقابل القسمين
الاولين فيقال هما موجودان لا يشتركان في صفات النفس ولا يمتنع اجتماعهما
لذاتيهما في محل من جهة فبالقيد الاول خرج المتماثلان وبالثاني المتضادان
اقول وخرج الجوهران المتخالفان بالماهية لانهما يمتنع اجتماعهما فيلزم اما بطلان
حصر الاثنين في الاقسام الثلثة واما عدم انعكاس تعريف المتخالفين وتارة
بما يشمل الضدين فيقال هما موجودان لا يشتركان في صفات النفس فينحصر الاثنان
في القسمين المتماثلين والمتخالفين ثم المتخالفين قد يكونان متضادين وقد
لا يكونان وعند الفلاسفة كل اثنين غيران فان اشتركا في تمام الماهية فمتماثلان
والا فمتخالفان وهما متقابلان ان امتنع اجتماعهما في محل من جهة واحدة فان
كانا وجوديين فان كان تعقل كل بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا

فمتضادان وان كان احدهما عدميا فان تقيد بكون الموضوع مستعدا للوجودي
بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب والبعيد فملكة وعدم والا فايجاب
وسلب الفلاسفة قالوا كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما مثلان والا فهما
متخالفان وجعلوا المتقابلين من المتخالفين وعرفوهما بما ذكر ولم يرد عليهم
اشكال بدخول المتماثلين كما كان يرد على تعريف المتضادين للمتكلمين لانهم اعتبروا
فيهما التخالف وفائدة القيود هي التي ذكرت في تعريف المتضادين الا ان القيد
الاخير اعني قوله من جهة واحدة لادخال المتضايفين كالابوة والبنوة فانهما
وان اجتمعا في محل واحد لكن ليس ذلك من جهة واحدة واعتبر بعضهم في تعريفهما
المحل كما وقع في المتن فيمكن التقابل ح بين الجواهر الحالة كالصور النوعية للعناصر
مثلا وبعضهم اعتبروا الموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عما يحل فيه
فمنعوا من وقوع التضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها اقول يمكن ذلك في صور المركبات
فان مادتها لا يجب احتياجها الى تلك الصور فيكون موضوعا بالنسبة اليها بذلك
التفسير الذي مر والصور قد يتوارد عليها نعم لو اختص الموضوع بمحل العرض
وبالنسبة اليه لم يتحقق التقابل بين الجواهر وهو ظاهر ثم المشهور في تقسيمهما
ما ذكره المص وهو انهما اما وجوديان لا يعقل احدهما الا بالنسبة الى الاخر فهما
متضايفان والا فهما متضادان واما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا
فان اعتبر نسبته الى قابل للوجودي بحسب شخصه وفي وقت الاتصاف بالعدمي
او في غيره او بحسب نوعه او جنسه القريب والبعيد اولا بعد فهما العدم والملكة
والا فهما السلب والايجاب واعترض بان المتقابلين قد يكونان عدميين كالعمى
واللاعمى وبجعلية العدم المطلق لا يقابل مثلا لاجتماعهما في كل امر مغاير ايضا فانه
اليه واما اللاعمى فان اريد به سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار
لاشتمال اللفظ على حرف السلب وان اريد سلب قابلية البصر فبينهما تقابل
السلب والايجاب وهذا ضعيف فان من الجائز ان يضاف احد العدميين المضا فاس
الى الاخر فلا يتصور اجتماعهما وكذا يمكن ان لا يكون واسطة بين الامرين
اللذين يضاف هذان العدمان اليهما كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير
وعلى

وعلى تقدير الواسطة انما يمكن الاجتماع ان لو كان كل عدم يقابله وجوده تقابل
السلب والايجاب واما اذا كان يقابله تقابل العدم والملكة فلا يلزم تصادقهما
كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول وعدم قابلية البصر فان الجدار موجود
مغاير لما يضاف العدمان اليهما ولا يصدق عليه العدمان وايضا يمكن ان يوخذ
مفهوم اللاعمى اعم من المعنيين المذكورين وايضا يمكن منع اتحاد سلب انتفاء
البصر ومفهوم البصر فان تعقل الاول يفتقر الى تعقل الانتفاء بدون
تعقل الثاني وايضا قولكم ان اريد به سلب القابلية فبينهما تقابل الايجاب
فان اريد بهما سلب القابلية والقابلية فظاهر ان الكلام ليس فيهما وان اريد
بهما العمى واللاعمى فهو اعتراف بالمطلوب وبان عدم اللازم ووجود الملزوم
لا يجتمعان ويكونان متقابلين وكان احدهما وليسا داخلين في العدم والملكة
ولا في السلب والايجاب ولهذا الاعتراض قد قيل في التقسيم ان كان احد
المتقابلين عدما للاخر فان اعتبر نسبتهما الى قابل لما يضاف اليه العدم فالعدم
والملكة والا فهو السلب والايجاب وان لم احدهما عدما للاخر فان تعقل
كل بالنسبة الى الاخرى فهما المتضايفان والا فهما الضدان وعلى هذا التقسيم
لا يرد شيء من ذلك ويكون العمى واللاعمى داخلين في السلب والايجاب وكذا عدم
اللازم مع الملزوم يكونان داخلين في المتضادين وقد يشترط في التضاد
غاية الخلاف ويخص باسم الحقيقي والاول بالمشهوري وفي العدم والملكة
الاستعداد للوجودي في ذلك الوقت ويخص باسم المشهوري والاول
بالحقيقي المتضادان بالمعنى المذكور اي المتقابلان اللذان ليس تعقل كل
بالنسبة الى الاخر وهما وجوديان او اللذان ليس احدهما سلبا للاخر ولا
يكون تعقل كل بالنسبة الى الاخر هما المسميان بالضدين المشهورين وقد يعتبر
مع ذلك ان يكون بينهما غاية الخلاف والتباعد فيسميان ح بالضدين
الحقيقيين كالسواد والبياض مثلا فانهما على غاية من التباعد دون
الحمرة والسواد مثلا فانهما ليسا بتلك المرتبة من التباعد فيسميان بالمتضادين
فالتضاد المشهوري اعم من الحقيقي والتخالف وهما قسمان له واما العدم

فانه ليس لحول ليس
قابليته البصر
منه

عطف على قوله وعلى الاعتراض
بان المتقابلين
منه

والملكة فلا بد فيهما من اعتبار النسبة الى حامل للامر الوجودي فان اعتبر مع ذلك
قبوله في وقت اتصافه باحدي منهما المسميان بالعدم والملكة المشهوريين
كالكوسجية فانها عدم اللحية عما من شانه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فلا يقال
للصبي انه كوسج وان لم يعتبر فيه ذلك فيسميان بالعدم والملكة الحقيقيين
فقد يعتبر قبوله اعم من ذلك الوقت كالامرد فانه عدم اللحية عن الشخص وقد يعتبر
قبوله لا بحسب الشخص بل بحسب نوعه كالعمى للاكمه او بحسب جنسه القريب
كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فانه جنسه البعيد اعني
الجسم الذي فوق الجماد قابل لها فقد ظهر ان الحقيقي من هذا التقابل اعني تقابل
العدم والملكة اعم من المشهوري على عكس التضاد وهذا معنى ما قيل وتتعاكس
التضاد والعدم والملكة في الحقيقي والمشهوري   ولا يقابل بين
الوحدة والكثرة لتغاير موضوعيهما وتقوم احدهما بالاخر فان الوحدة والكثرة
لا يتقابلان تقابلا ذاتيا بل تقابلهما تقابل التضايف تقابلا عرضيا فان الوحدة
علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلول للوحدة ومكيل بها والعلية والمعلولية
والمكيالية والمكيلية متقابلان تقابل التضايف فكذا معروضاهما اعني
الوحدة والكثرة بواسطتهما وذلك اي عدم التقابل الذاتي بينهما لوجهين
الاول ان موضوع المتقابلين لا بد ان يكون واحدا بالشخص ولا يمكن ذلك
فيهما فان طرو الوحدة على موضوع الكثرة انما يتصور اذا اجتمعت اشيا
وحصلت لها هيئة اجتماعية فنقول لتلك الاشيا اما ان يكون باقية
باعيانها او لا فان كانت باقية فالكثرة حاصلة موضوعها اي الاشيا التي
صارت اجزا للمركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث المجموع فلا اتحاد في الموضوع
وان زالت الاشياء فكذا موضوع الكثرة ذلك الزايل وموضوع الوحدة هذا
الحادث فلا اتحاد ايضا ورد بانا لا نم انه يجب ان يكون موضوع المتقابلين واحدا
بالشخص بل قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد وقد يكون
واحدا بالنوع كالرجولية والمرئية للانسان او قد يكون واحدا بالجنس
كالزوجية والفردية للعدد وقد يكون امرا اعم كالخيرية والشرية للشي

وبانا

وبانا لا نم ان الاشياء ان كانت باقية يلزم حصول الكثرة في موضوعها لما كانت
حاصلة قبل طريان الوحدة وبعد طريانها لم تبق حاصلة فيها الثاني ان المتقا بلين
يمتنع اجتماعهما والكثرة تقتضي ثبوت الوحدة فانها ملتئمة من الوحدات والكل
لا ينافي اجزاءه ورد بان المعتبر في المتقابلين امتناع اجتماعهما في موضوع
واحد بان لا يتصف ذلك الموضوع بهما من جهة واحدة وذلك حاصل بين الوحدة
والكثرة واما توقف حصول احدهما في موضوع على الاخر في موضوع اخر فلا ينافي
التقابل ولا يدفعه فان حصول احد المتضايفين في وجود يستلزم حصول
الاخر لانهما متكافيان ومع هذا يكونان متقابلين بلا خلاف   العلة
والمعلول   العلة وهي ما يحتاج اليه الشيء ان كانت داخلة فيه فوجود الشيء
معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية وان كانت خارجة فالشيء اما منها
ففاعلية او لها فغائية بعضهم عرفوا العلة بانها ما يحتاج اليه الشي في وجوده
فلا تتصف بها الجزء بالنظر الى ماهية الكل فالاولى حذف قيد الوجود كما فعله المص
رحمه الله ثم المحتاج اليه اما جزء للمحتاج او خارج عنه وعلى الاول اما ان يكون الشي
معه بالفعل وهو الصورة لا يقال قد يحصل صورة السيف في الخشب ولم يحصل
السيف لانا نقول نوع تلك الصورة علة لصورية لما هو اعم من السيف مما يشبهه
وهذا موجود عند حصولها واما ما هو علة للسيف فقط فلم يحصل في الخشب
قطعا واما ان يكون الشي معه بالقوة وهو المادة ولقائل ان يقول ان اريد
بالمعية المعية الذاتية فظاهر ان الصورة ليست مع المعلول كذلك بل متقدمة
عليه وان اريد بها المعية الزمانية فالمادة في الافلاك مثلا معها لا تتقدم
عليها قطعا وهاتان العلتان كما انهما علتان للوجود كذلك علتان للماهية
ولذلك يسميان بعلتي الماهية تمييزا لهما عن الباقيتين المشاركتين اياهما
في علية الوجود وليس المراد بهما ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين
بل ما يعمهما وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بامر بالفعل او بالقوة
وبذلك اشار المص بقوله فصورية ومادية ولم يقل فصورة ومادة
وعلى الثاني فاما بسببه يحصل الفعل ومنه يصدر فهو العلة الفاعلية

واما لاجلها يكون المعلول وهي العلة الغائية فالفاعل لا بد منه في كل
معلول واما المادة والصورة انما توجدان في المركبات والغاية تكون للفاعل
بالاختيار او بالايجاب فان الموجب لا يكون لفعله غاية وان جاز ان يشتمل على
حكم وفوايد ويسمى تلك الفائدة غاية تشبيها لها بالعلة الغائية الحقيقية
التي هي علة للفعل ومقصود للفاعل والغاية انما تكون علة بحسب الوجود
الذهني واما بحسب الوجود الخارجي فهي معلولة لمعلولها فلها علاقتا العلية
والمعلولية بالنسبة الى شيء واحد ومرجع الشروط والالات الى الفاعل
اعترض على حصر العلل في الاربع بخروج الشرط مثل الموضوع كالثوب للصبغ
والالة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشار والوقت كالصيف
للاديم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال
الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول فان كلا منها علة
لكونه محتاجا اليه وخارج عن الاقسام واجيب بانها من تتمة الفاعل فان المراد
بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتاثير ولا يكون كذلك الا باستجماع الشرايط
وارتفاع الموانع ومنهم من جعلها من تتمة العلة المادية لان القابل انما يكون
قابلا بالفعل معها ومنهم من جعل البعض من تتمة الفاعل وما عداها من
تتمة المادة وفيه نظر فانا وان سلمنا ان المراد بالفاعل والمادة ما ذكر
لكن كل ما ذكر يصدق عليه انه علة لانه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه جزء
للمعلول ولا ما به الفعل ولا ما لاجله ولا نعني بعدم الحصر في الاقسام الا وجود
شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام وقد اجيب
بان المراد بالعلة التي هي المقسم ما يحتاج اليه الشيء اولا وبالذات كما يحتاج
الشيء اولا الى الفاعل والمادة والصورة والغاية والامور المذكورة
انما هي علة بالواسطة لا بالذات فلا يكون داخلا في المقسم قيل فعلى هذا يجب
ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية موثرة
في موثرية الفاعل فيكون علة بالواسطة اقول يمكن ان يقال ان الغاية علة
غائية للفعل بالذات وعلة فاعلية لفاعلية الفاعل كما يدل عليه عبارته

بانها

بانها موثرة في موثرية الفاعل وجعلها من اقسام العلة الاولية باعتبار انها
غاية لا باعتبار انها فاعل ومنهم من خمس القسمة وجعل هذه المذكورات
شروطا ولك ان نقول في تفصيل اقسام العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء
اما جزء له او خارج عنه و ح اما ما منه الفعل واما لاجله او لا هذا ولا ذاك
و ح اما ان يكون وجوده موثرا في فاعليته وهو الشرط او عدمه وهو المانع وكلاهما
وهو المعد اقول فعلى هذا يدخل في المعد ما يحتاج المعلول الى عدمه السابق
دون اللاحق كعدم شرب الماء اولا وشربه اخرا في هضم الطعام وحيث يذكر لفظ
العلة مطلقا يراد بها الفاعلية ويذكر الباقي باوصافها او باسماء اخرى كما
يقال العلة الماهية جزء وركن ويقال للمادية مادة وطينة وللغائية غاية وغرض
وجميع ما يتوقف عليه الشيء يسمى علة تامة جميع ما يتوقف عليه الشيء
بمعنى ان لا يبقى هناك امر اخر يحتاج اليه يسمى علة تامة والمعلول اذا كان مركبا
فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى
الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير صحيح الا
ان يقال ذلك اصطلاح اخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني ما
يحتاج اليه الشيء كما يشعر به سوق كلام الملص وانما فسر للجميع به لامكان ان العلة
الفاعلية وحدها هي العلة التامة كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط
شيء في تاثيره ولا تصور مانع فان قلت لا بد من اعتبار امكان المعلول حالة التركيب
لانه قلت الامكان معتبر في جانب المعلول فانا ناخذ ممكنا اولا ثم يطلب له علة
ومع ذلك لا يمكن اعتباره في جانب العلة فان قلت يلزم ان يكون العلة التامة
للشيء معدومة اذ من جملة ما يتوقف عليه الشيء عدم المانع والكل ينعدم بانعدام
جزء منه وهذا باطل لامتناع تاثير المعدوم في الموجود ولاستلزامه انسداد باب
اثبات الصانع قلت الموثر في الوجود هو الفاعل وببداهة العقل وانه لم يجوز
تاثير المعدوم في الموجود لكن يجوز ان يتوقف تاثير الفاعل الموجود الى
شرط عدمي فلا يلزم تاثير المعدوم في الموجود ولا انسداد باب الاثبات
لان وجود الممكن يحتاج الى موثر موجود وان كان مشروطا في تاثيره بشرايط

بكم

عدمية   وعند تمام الفاعل يجب وجود المعلول لامتناع الترجح بلا مرجح
الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير اذا وجد يجب وجود المعلول عند وجوده والا فلنفرض
وجوده في زمان وعدمه في زمان فان كان وجوده في ذلك الامر لم يكن في زمان عدمه
يلزم ان لا يكون الفاعل مستجمعا هف والا يلزم ترجح وجوده على عدمه بلا مرجح
لا يقال يمكن ان يكون ذلك ترجيح الفاعل المختار فاراد في وقت وجوده فوجد
ولم يرد في وقت اخر فلم يوجد لانا نقول هذه الارادة لم يكن في وقت عدمه فلم
يكن الفاعل مستجمعا في ذلك الوقت فالكلام مع تحقق الارادة وتعلقها
فان الفاعل ح يكون مستجمعا لجميع شرايط التاثير فنقول ح يجب وجود المعلول
والا يلزم التخلف كما ذكرنا وبهذا يظهر ان استناد الحوادث الى الفاعل المختار
لا يستلزم تخلف المعلول عن علته التامة فان الارادة التي هي شرط وجوده
او تعلقها انما يوجد معها فان قلت لا شك ان الايجاد متاخر عن العلة التامة
والمعلول لا يتقدم عليه فكيف يكون مع العلة قلت تاخر الايجاد عنها بالزمان
وبالعكس يكون الاحتياج من لوازم الامكان فعدم المعلول يفتقر الى
عدم العلة يعني ان وجود المعلول يستلزم وجود علته التامة فان الامكان
علة الاحتياج وهو لازم فكلما وجد المعلول تحقق علته فكلما لم يتحقق
العلة لم يوجد المعلول بحكم عكس النقيض فيكون عدمه مستندا الى عدم علته
التامة اما بذاتها او ببعض جهاتها لان وجوده مستند الى وجودها مع جميع
الشرايط والجهات فعدمه السابق مستند الى عدمها السابق وعدمه اللاحق
مستند الى عدمها اللاحق فان قلت كل من العدمين نفي محض فكيف يكون اثرا
او موثرا قلت لا يمتنع ان يكون احدهما محتاجا والاخر محتاجا اليه بحكم بذلك
العقل عند تعلقهما ومقايسة احدهما الى الاخر وهذا معنى العلية والمعلولية
ههنا لا التاثير والتاثر   ووجوده مع انعدامها انما يتصور في المعدات
كالابن بعد الاب والبناء بعد البناء جواب عن دخل بما يتوهم في هذا الموضع وهو
ان قولكم كلما انعدم العلة انعدم المعلول باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب
وهو معلول وكذا بقاء البناء بعد انعدام البناء وتقرير الجواب ان الاب

ليس

ليس علة موثرة بل معدة لافاضة الوجود على الابن بسبب حركات منعدمة عند انعدام
علتها وكذا الباني ليس الا علة للحركات المخصوصة المفضية الى انضمام بعض
اجزاء البيت الى بعض وكلامنا ليس الا في العلة الموثرة وليس الاب والبناء
علتين موثرتين للابن والبناء حتى يستلزم ارتفاعهما ارتفاعهما بل العلة
الموثرة هو الله تعالى جل ذكره وهذه اسباب عادية او معدات لافاضة
الوجود على المعلولات   والموثر في الوجود قد يغاير الموثر في البقاء
يريد ان ما يفيد وجود الشيء قد يفيد بقاءه من غير افتقار الى امر اخر كالشمس
تفيد ضوء المقابل وبقاءه وقد يفتقر الى امر اخر وهذا ما يقال ان علة الحدوث
غير علة البقاء كمماسة واستمرارها بتعاقب الاسباب   ووحدة المعلول
بالشخص يوجب وحدة الفاعل لامتناع الاحتياج والاستغناء معا
المعلول الواحد بالشخص لا يجوز استناده الى علتين مستقلتين كل منهما
كافية في وجوده والاحتياج اليها ايضا لانها علة فيلزم استغناء المعلول
واحتياجه بالنسبة الى امر واحد وهو باطل بالبديهة وايضا ان توقف المعلول
عليهما لزم استقلال المجموع لا كل واحد وان توقف على احدهما لزم ان يكون
هي العلة لا الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لزم ان لا يكون شيء منهما علة
هف واما الواحد النوعي فيجوز ان يعلل بعلتين مستقلتين بل بعلل كذلك
بان يوجد بكل علة فرد من ذلك النوع ولهذا قيد المص المعلول بالشخص
ولا عكس لاستناد الكل الى الواجب تعالى ابتداء والاستدلال بانه لو لم
يصدر عن الواحد الا الواحد لزم اتحاد السلسلة والعلية فيما بين كل شيئين
ضعيف يعني ان الفاعل اذا كان واحدا ولم يكن له صفة ولم يكن فعله مشروطا
بامر لا يجب ان يكون اثره واحدا كما ذهب اليه الحكماء بل يجوز تعدد اثاره لان
الواجب تعالى واحد من جميع الحيثيات والكل مستند اليه ابتداء لا يقال
له تعالى صفات وجهات فليس داخلا في الواحد المفسر كما ذكر لانا نقول هو
في حد نفسه امر واحد يصدر عنه الصفات كما يصدر عنه غيرها فلا يصح
قولهم مع وحدة الفاعل يجب وحدة المعلول وبعضهم استدلوا على هذا المطلب

بانه لو يصدر عن الواحد الحقيقي الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد
وهو الثاني وعنه واحد وهو الثالث وهكذا فيلزم ان يكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر
والاخر معلولا له بوسط او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وهو ضعيف فان
من الجايز ان يكون في المعلول الاول كثرة بحسب الجهات والاعتبارات
فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات فيصدر عنه بحسب كل جهة امر
واعترض الامام بان هذه الامور اعتبارات لا يصلح شيء منها ان يكون علة للموجود
الخارجية ورد بانها وان لم يصلح للعلية المستقلة لكن يصلح ان يكون شروطا
وحيثيا يختلف بها احوال العلة الموجودة تمسك المخالف بانه لو صدر
عنه شيئان مصدريته لهذا غير مصدريته لذاك فان دخل شيء منهما فيه يركب
والا تسلسل ورد بانها اعتبار عقلي ويرد على صدور الواحد احتجت الفلاسفة
بانه لو صدر عن الفاعل الواحد شيئان فلا شك ان مصدريته لهذا غير مصدريته
لذاك فان كانت المصدريتان او احديهما داخلة في الفاعل لزم تركيبه وهو خلاف
المفروض وان كانت احديهما خارجة فلا يمكن ان يستند الى امر مغاير للفاعل
والا لم يكن الفاعل وحده مصدرا والمفروض كونه كذلك فيكون هو مصدرا
لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية المصدرية فيتسلسل ولم يتعرض
المص لاحتمال كون كل من المصدريتين عين حقيقة الفاعل لظهور بطلانه
ورد هذا الاستدلال اولا بمنع استناد المصدرية الى شيء فانها من الامور
الاعتبارية التي لا تحقق لها فلا يطلب علة وثانيا بالنقض فانه لو صح هذا
الدليل لامتنع الواحد ايضا عن الفاعل الواحد وهو باطل بيانه انه لو صدر
عن الفاعل الواحد امر فمصدريته له لكونها امرا نسبيا اعتبر بينه وبين معلوله
لا يكون عين ماهيته فهي اما داخلة فيه فيلزم التركيب او خارجة عنه معلولة
له فينقل الكلام الى مصدريتها حتى يلزم التسلسل ونقول في الصادر عنه
ح شيئان الامر ومصدريته لا شيئا واحدا وهو مناف لما ادعيتم من اتحاد
المعلول عند اتحاد العلة قيل لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع معلولها

يصدر

يصدر عنها باعتبارها ذلك المعلول المعين لا يكون لها تلك الخصوصية مع شيء اخر
للماء خصوصية مع البرودة لا يكون مع الحرارة على عكس النار فباعتبارها يصدر
عنه البرودة ويصدر عنها الحرارة اذ لولاها لم يكن صدور البرودة من الماء
اولى من صدور الحرارة منه وفي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة
قطعا ومتقدمة على المعلول فاذا كان المعلول واحدا يكون مصدريته عين ذات
الفاعل بخلاف ما اذا تعدد فانه ح مصدريتان لا يمكن ان يكون كل منهما عين
ذات المصدر ولا داخلة فيه فيلزم كون احديهما لا اقل خارجة عنه معلولة له
فيلزم التسلسل فاندفع المنع والنقض كما لا يخفى واجيب بانه لم لا يجوز ان يكون للفاعل
الواحد من جميع الحيثيات خصوصية مع امور كثيرة يصدر عنه هذه الامور
باعتبارها ولا نم ايضا ان الخصوصية هي المصدر فيكون موجودة لم لا يجوز
ان يكون امرا عدميا فللفاعل مع خصوصية مع معلول معين ومع اخر خصوصية
مع اخر ولا يوجب هذا تكثرا في ذاته والا لزم امتناع سلب اشياء كثيرة عن الواحد
الحقيقي وهو باطل فان جميع ما يباينه مسلوب عنه بلا شبهة وقولهم
المراد انه كلما يكثر المعلول يكثر الفاعل ولو بالحيثية ضرورة ان فاعليته
لهذا غير فاعليته لذاك لا يفيد شيئا ولا يوافق ما بنوا عليه من امتناع تعدد
اثر البسيط ومن ان الفاعل لا يكون قابلا لان القبول والفعل اثران بعضهم
قد اثبتوا ان مراد الحكماء من قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بان التكثر
في المعلول يوجب التكثر في الفاعل البتة فان فاعليته لهذا مغايرة لفاعليته
والماخوذ مع مفهوم مغاير للماخوذ مع غيره ضرورة فكلما يكثر المعلول
يكثر الفاعل فكلما لم يتكثر الفاعل لم يتكثر المعلول بحكم عكس النقيض وهذا
الكلام لا يفيد شيئا يعتد به بعيد عن ان يجعل في معارك الاراء وبذلك
لا يوافق المسائل التي بنوا عليه من ان اثر البسيط لا يتعدد فانه يجوز ح
ان يصدر عنه اشياء وفاعليته لهذا او ذاك لا يخل في بساطته ووحدته
فانها من الامور الاعتبارية ولو جعلت منافية للوحدة الحقيقية لزم امتناع
صدور واحد ايضا من الفاعل الواحد فان فاعليته لهذا امر مغاير لذات

الفاعل ومن ان الواحد لا يكون فاعلا للشيء وقابلا له لان القبول والفعل اثران فلا
يصدر عن الواحد لما ذكرنا انفا ان تعدد الاثر لا ينافي وحدة العلة والقول
هذا التعدد في العلة يكون حاصلا بعد صدور الاثر فان فاعليته لهذا
ولذاك انما يتصور بعد صدور هذا وذاك فلم يجوز ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متعددة فتتكثر هو بعدها حسب تعددها ولا يستتر
على ذي مسكة ان الكلام انما هو في جواز صدور الكثير عن الواحد وامتناعه
لا في انه هل يبقى على وحدته بعد صدور الاثار او لا يبقى عليها بل يتعدد
وقد يستدل بان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان فعدم بعد
التسليم بان لا امتناع في الوجوب واللاوجوب بجهتين قد عرفت انهم نفوا
هذه المسئلة اي ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا لشيء على ان الواحد
لا يصدر عنه اثران والقبول والفعل اثران وقد عرفت ضعفه ايضا وقد
يستدل عليها بدليل اخر وهو ان نسبة الفاعل الى معلوله بالوجوب فان
العلة المعينة يستلزم المعلول المعين ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان
فانه لا يستلزمه والامكان والوجوب متنافيان فلا يجتمعان في محل فكذا
ملزوماهما اي القبول والفعل ورد بان الامكان هنا هو الامكان العام
فلا ينافي الوجوب وبعد التسليم فنقول لا امتناع في ان يكون الشيء واجبا
لشيء من حيث انه فاعل تام له وغير واجب من حيث كونه قابلا له   يجوز
دوام افعال القوى الجسمانية بخلق الله تعالى وقالت الفلاسفة يلزم
تناهيها بحسب الشدة والمدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل
والطبيعي باختلاف الفاعل فاذا فرض في حركتيهما الاتحاد في المبدا تفاوت
الجانب الاخر ولزم التناهي ورد بعد تسليم التاثير بانه انما يكون لو كانت
القوة تقدر بحجم القوى الجسمانية اي الحالة في الجسم هل يجوز ان تفيد
اثارا غير متناهية في الشدة بان تفعل حركة بمقتضى الطبيعة او بحسب القسر
لا يكون حركة اخرى اسرع منها او في المدة بان تفعل في زمان غير متناه سواء كان
الفعل واحدا او متعددا او في العدة بان تفعل فعلا عدده غير متناه

اي التعدد الذي يكون بنفس
اي الحكماء صح

اي الوجوب فهو في مقابلة الامتناع بمعنى ان يكون في بعض
الصور بالوجوب كما ... فيه وقد يكون بالامكان الخاص صح

سواء

سواء كان زمانه متناهيا او غير متناه فجوزه المتكلمون لان نعيم اهل الجنة
وعذاب اهل النار دائمان ابدا فيخلق تعالى فيها افعالا غير متناهية في ازمنة
غير متناهية والفلاسفة الذين اثبتوا للقوى الجسمانية تاثيرا منعوا ذلك
بناء على ما سنذكر وانما انحصر لا تناهي القوى بحسب الاثار في هذه الامور الثلثة
لان التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من الاعراض الذاتية للكم فاذا وصف
القوى باللاتناهي نظرا الى اثارها فلا بد ان تعتبر ابعاد الاثار وفي كل هو اللا
تناهي بحسب العدة واما زمانها وح اما ان يعتبر لا تناهي الزمان في الزيادة والكثرة
وهو اللاتناهي بحسب المدة واما ان يعتبر لا تناهيه في النقصان والقلة بسبب
قبوله للانقسامات التي لا تقف عند حد فهو لا تناهي القوى بحسب الشدة
ثم ان اللاتناهي في الشدة ظاهر البطلان فان القوى اذا اختلف فيها كرماة يقطع
سهامهم مسافة واحدة محدودة في ازمنة مختلفة فلا شك ان التي زمانها
اقل هي اشد من التي زمانها اكثر مما يكون غير متناهية في الشدة وجب ان يقع
الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في اقل منه او وجب ان يقع في
الان فان كل زمان يفرض فهو منقسم الى اجزاء فيمكن ان يقع الحركة في جزء منه فهي
اي الحركة الواقعة في الجزء من الزمان يكون اشد من الاولى اي الواقعة في تمام ذلك
الزمان فلا يكون هي غير متناهية في الشدة وقد فرضناها غير متناهية فيها هف
لكن وقوع الحركة في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في اقل منه ممتنع لان كل زمان منقسم
فيمكن مثل تلك الحركة في قسم منها وكذا وقوع الحركة في الان ايضا محال لان كل حركة
انما هي على مسافة منقسمة فينقسم بانقسامها ويكون مقدارها اعني الزمان
منقسما ايضا واعترض عليه بانا لا نم ان قطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان ممكن
في نفس الامر وامكان فرض قطعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما المحال الاخر واما امتناع لا تناهيها بحسب المدة والعدة فلان الحركة
القسرية تختلف باختلاف القابل كالجسم الكبير والصغير فان الفاعل القاسر
بتحريك الجسمين اذا كان واحدا لم يكن تفاوت في حركتي الجسمين بسبب الا التفاوت
فيهما ناشئا من طبيعتيهما المعاوقتين لقبول الحركة القسرية وهي في الجسم الكبير

اقوى منها فى الجسم الصغير لاسيما اذا على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فيكون
قبول الكبير للحركة القسرية اضعف من قبول الصغير اياه والحركة الطبيعية
تختلف باختلاف الفاعل اى الطبيعة المحركة فى الجسم والتفاوت فيه بحسب اختلاف
مقدار الجسم عظما وصغرا فكلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة التى فيها
اقوى واكثر اثارا لان القوى الجسمانية انما تختلف باختلاف محالها فى الصغر
والكبر لكونها سارية فيها ولا تختلف باختلاف القابل لان قبولها للحركة الطبيعية
وهى واحدة فى الصغر والكبر فاذا فرض تحريك جسم قوتين جسمين مختلفين
اختلافا معلوم النسبة كالنصف والثلث من مبداء واحد لزم ان يتفاوت
منتهى حركتهما بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لان المعاوقة فيه
اقل فبالضرورة ينتهى حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر ايضا
لان زيادتها انما يتوقف على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار الاكبر على الاصغر اذ المفروض
انه لا تفاوت الا بذلك وكذلك اذا فرضنا جسمين مختلفين كذلك يحركا
بحسب الطبيعة من مبداء معين لزم التفاوت فى المنتهى ضرورة ان الجزء لا يقوى
على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها
على نسبة جسميهما وهذه الحجة مردودة بانا لا نم ان القوة الجسمانية موثرة تاثيرا
طبيعيا فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم اخر بل الموثر فى الوجود ليس الا الله تعالى
وكل الحوادث مستند اليه تعالى ابتداء فان قلت اذا لم تكن موثرة اصلا لم
يوصف باللاتناهى فى التاثير ايضا وهو المط قلت معنى كلامهم انها موثرة
تاثيرا متناهيا لا غير متناه ولا ثبوت لهذا المط الا اذا ثبت ان لها تاثيرا
طبيعيا او قسريا وعلى تقدير تسليم ان لها تاثيرا فلا نم ان القوة بقدر الجسم
لم لا يجوز ان يتفاوت القوة فى اجزاء الجسم فلا يكون انقسامها على نسبة
انقسام الجسم وايضا هذا انما يجرى فى قوة حالة فى الجسم لا معاوقد فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبايع فى الاجسام العنصرية وكالنفوس
المنطبعة فى الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعى المقابل للتحريك القسرى
يتناول ايضا التحريك الصادر عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان اكثر

تلك

تلك النفوس لا ينقسم بانقسام محالها وايضا اجسام النباتات والحيوانات
مركبة عن بسايط لا يخلو عن معاوقات تقتضيها طبايعها فيقع التفاوت فى التحريك
الطبيعى الصادر عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات الحاصلة فى القابل
المركب فلا يصح ان حركة الكبير زايدة على الصغير بقدر نسبة الحجمين وايضا ليس
للحركات التى تقوى عليها تلك القوى مجموع موجود فى وقت قابل هى كالاعداد
التى لم توجد فلا يصح ان يقال حركة الكبير فى الطبيعية وحركة الصغير فى
القسرية زايدة على حركة الصغير وحركة الكبير وهذا هو الذى عولوا عليه
فى جواب دليل المتكلمين على تناهى الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب
تناهيها بازديادها كل يوم اجابوا عنه بان ليس للحوادث مجموع موجود فى وقت
من الاوقات فلا يصح الحكم عليها بالازدياد فضلا عن اقتضائه تناهيها
فان قيل المحكوم عليه ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل
فى الحال ولا شك ان كون القوة الطبيعية قوية على تحريك الكل ازيد من كونها بنصف
تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون القوة القسرية قوية على تحريك الجزء
ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فوقع التفاوت فى حال وجود القوة
بخلاف الحوادث اذ ليس لمجموعها وجود فى وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة
قلنا المحال اللازم من تفاوت الحركات تناهى ما فرض غير متناه وليس يلزم
هذا المحال من التفاوت فى حال القوة فلا بد فى بيان استحالته من دليل
اخر   فى استحالة الدور والتسلسل   يستحيل الدور وهو توقف
الشىء على ما يتوقف عليه لان امتناع تقدم الشىء على نفسه ضرورى والدور
وهو ان يكون الشىء علة لعلته اما بواسطة او دونها محال فاما ان يقال
هذا الحكم اى الحكم بامتناع الدور ضرورى وما ذكر فى بيانه تنبيه واما ان
يقال انه نظرى ثابت بالدليل فان قلت الدور ممتنع بالذات لا بالغير والممتنع
بالذات هو الذى اذا نظر اليه العقل ونسبه الى الوجود احال ثبوت الوجود
له فكيف يستدل عليه وكيف يحتاج الى دليل ونظر قلت الممتنع هو الذى يقتضى
ذاته بحسب نفس الامر عدمه كالواجب والممكن فقد يكون معلوما بديهة وقد

يكون معلوما بالنظر والدليل على امتناعه ان العلة متقدمة على معلولها
فلو كان الشيء علة لعلتها لكان متقدما على علته المتقدمة عليه فيتقدم
على نفسه بمرتبتين وتقدم الشيء على نفسه ممتنع ضرورة قيل لا نسلم ان
تقدم العلة على معلولها ليس بالزمان بل بالذات فنقول معنى التقدم اما
العلية بالذات فيكون معنى قولك لزم تقدمه على علته في قوة قولك لزم عليته
لعلته وهو عين المتنازع فيه واما غيرها فلا بد اولا من تصويره ثم تقريره باقامة
الدليل عليه فانا ورآء المنع في المقامين اولا نتصور ههنا التقدم معنى
سوى العلية ولئن سلمنا ان له مفهوما سواها فلا نسلم ان ذلك المفهوم ثابت
للعلة اقول نختار الاول ونقول لو كان الشيء علة لعلته لزم ان يكون علة لنفسه
اذ علة العلة علة والعلية نسبة يقتضي التغاير بين العلة ومعلولها فلا
يتصور بين الشيء ونفسه وقد اجيب ايضا بان معنى التقدم ههنا هو ان
العقل يجزم بانها ما لم يتم لها وجود في نفسها لم يوجد غيرها وهو الترتيب العقلي
هو المسمى بالتقدم الذاتي وهو المصحح لقولنا كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا
يصح ان يقال تحرك الخاتم تحركت اليد والتقدم بهذا المعنى تصوره وثبوته
للعلة كلاهما ضروري فلا حاجة الى تصوير واستدلال والتسلسل
وهو ترامي معروض العلية والمعلولية لا الى نهاية لان المؤثر المستقل للجملة ليس
نفسها ولا جزءا منها للعدم بل خارجا واجبا يوجب شيئا من الجملة فينقطع ويتحلل
التسلسل هو ان يستند الممكن في وجوده الى علة ثم هي الى علة اخرى فيترامى معروضا
العلية والمعلولية الى غير النهاية والدليل على ذلك وجوه الاول لو تسلسلت
الممكنات على النحو المذكور لكان جملتها موجودة ممكنة اما الوجود فلوجود جميع
اجزائها لانا نفرض هذه الجملة بحيث لا يدخل فيها غيرها ولا يخرج عنها شيء منها
ولا شك ان الكل لا يعدم الا بعدم جزء منه لا يقال المركب من الاجزاء الموجودة
قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان والسماء
والارض لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا موهوما به وجود غير

ای يلزم من قولنا لزم تقدم المعلول على علته

وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون له حقيقة
مغايرة لحقيقة الاحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون اما مع صورة منوعة
كالنبات من العناصر واما بدونها كالسرير واما الامكان فلاحتياجها الى
اجزائها الممكنة فهي اولى بالامكان وكل موجود ممكن فله علة مستقلة فلهذه
الجملة علة فهي اما نفس تلك الجملة او جزء منها او خارج عنها والاول يستلزم
العلية التقدم واستحالته في الشيء بالنسبة الى نفسه وكذلك الثاني فان
العلة المستقلة للكل لا بد وان يكون علة لجميع اجزائه فلو استند بعض اجزائه
الى غير تلك العلة فلا تستقل تلك العلة في ايجاده لاحتياجها الى علة ذلك الجزء ايضا
وقد فرضناها كذلك هف فتعين علتها خارجة عنها والخارج عن الممكنات
هو الواجب ولما كان علة الكل لاجزائه كما سلف فلا ما قال ان يستند احد اجزاء
هذه الجملة الى العلة الخارجة عن السلسلة فلا يستند ذلك الجزء الى ما في السلسلة
والا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد فيلزم خلاف
المفروض اذ المفروض استناد كل جزء من هذه الجملة الى اخر منها وايضا لزم
انقطاع السلسلة اليه وقد فرض غير متناه هف وبهذا التقرير اندفع ما قيل
من ان المراد بالعلة التي لا بد للجملة منها ان كان العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف
عليه الشيء فيجوز ان يكون عينها كما في المجموع من الواجب والممكن فان علته ليست
خارجة عنه اذ لا خارج عنها وليست جزءا منه لاحتياجه الى سائر الاجزاء
فبقي ان يكون نفسه لا يقال ح يلزم ان يكون واجبا لانا نقول انما يلزم لو لم
يفتقر الى الاجزاء وان كان العلة الفاعلية فيجوز ان فاعل الكل غير فاعل الاجزائه
كالنجار فانه علة فاعلية للسرير مع انه ليس فاعلا للاخشاب فانا قد قررنا ان
المراد بها العلة الفاعلية المستقلة والفاعل المستقل للشيء متقدم عليه فيستحيل
ان يكون نفسه ولا يجوز ان يكون جزءا لما بينا واما النجار فليس وحده علة
فاعلية مستقلة للسرير بل هو مع فاعل الاخشاب مستقل لكن يرد عليه ان المراد
نعم لكم علة الكل لا بد وان يكون علة لكل جزء انه يلزم ان ما هو علة لكل جزء
فهو باطل والا يلزم في المركب بين اجزائه ترتب زماني ان يوجد المعلول قبل

وعلى الاول فيلزم العدم وهو محال فان ما ذكرنا نتيجة اخلفه فيلزم ان يكون علة لنفسه

العلة او يخلف المعلول عن علته التامة فانه اذا وجد الجزء الاول فاما ان
يوجد الفاعل المستقل للكل معه او لم يوجد فان لم يوجد يلزم الاول وان وجد
لزم الامر الثاني لتاخر الجزء الاخير عنه وانه يلزم ان يكون علة الكل علة الكل
جزء او يكون فيها ما يكون علة لما لا يكون علة الاجزاء خارجة عن علة الكل
ففي المركب المذكور علته مركبة من علل يوجد كل منها مع معلوله فلا يلزم تقدم او
تخلف فرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون علة الجملة جزؤه كمجموع ما قبل المعلول الاخير
فيكون هو علة للمجموع وكل جزء منها علة لجزء من المعلول فلا يحتاج الجملة
الا اليه او الى اجزائه فان قيل كل جزء من الجملة ممكن يحتاج الى علة فلا يمكن
ان يكون علة مستقلة لها لاحتياجه الى علته ايضا وايضا من جملة ما يحتاج
اليه هذه الجملة هو المعلول الاخير وهو خارج عن الجزء الذي فرض انه علة قلنا
هذا الاحتياج لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار الى ما هو
خارج على ما تحققت وما فرضناه يشتمل على جميع ما يحتاج اليه الايجاد واما
المعلول الاخير فلا دخل له في الايجاد ولو منع مثل هذه العلة عن الاستقلال
لزم امتناع كون العلة المستقلة للكل علة مستقلة للجزء فان سائر الاجزاء معتبرة
في استقلالها للكل دون استقلالها للجزء فان قيل نحن نقول من الاصل لا يجوز ان
يكون الجزء علة مستقلة للكل لعدم اولوية بعض بهذه وايضا كل جزء فرض
فعلته اولى بان يكون علة للكل لانه اكثر تاثيرا قلنا ما قبل المعلول الاخير
متعين فان ما سواه علة بعيدة للجملة محتاجة في ايجادها الى امر خارج هو العلة
القريبة. ولانا نفصل من التسلسل جملة بنقصان واحد ونطبق بين
الجملتين فان وقع بازاء كل جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء والا
انقطعت الناقصة فتتناهى التامة الوجه الثاني من دلائل استحالة التسلسل
برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه تقريره انه لو تسلسلت
العلل والمعلولات الى غير النهاية لحصلت هناك جملتان احديهما من معلول معين
او علة معينة والاخرى من معلول بعده او علة قبلها فيطبق بين الجملة الاولى
والثانية اي نطبق الجزء الاول من الاولى على الاول من الثانية والثاني منها كذلك

جزء من التامة

في السلسلتين
زيادة الاولى ونقصان الثانية لما علم يعلوم ان
الوجود بين من التحليل واما في الاخذ بين
فالظاهر عكسه في تلك الحال

وكذا

وكذا الثالث وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية لزم تساوي
الكل والجزء وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الاولى لم يكن للثانية
بازائه شيء فينتهي الثانية بالضرورة والاولى لا تزيد عليها الا بالواحد فيكون
متناهية ايضا ضرورة ان الزائد على المتناهي بعدد متناه متناه واعترض
عليه بانا لا نم انه لو وقع بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية لزم تساويهما
وانما يلزم ذلك لو لم يكونا غير متناهيين واذا كانا كذلك لم يجز لزوم المساواة
ايضا الخ انما لزم من امور هي اللاتناهي في العلل والمعلولات وفصل واحد منها
حتى يحصل جملة اخرى ومن تطبيق احديهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون
المجموع محالا لا انه يستلزم ذلك استحالة شيء من اجزائه فان مجموع قيام زيد
وعدم قيامه مستحيل مع امكان كل واحد منهما واجيب بان الضرورة قاضية
بان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة والنقصان سواء كانتا
متناهيتين وان الناقصة او غير متناهيتين وان الناقصة يلزمها الانقطاع
ويمتنع استحالة المجموع امور يكون جميع اجزائها واوضاعها ممكنا والضرورة
قاضية بان ما سوى عدم التناهي ليس مستحيلا فيكون هو محالا واعترض ايضا
بان هذا الدليل منتقض بالاعداد والحوادث والنفوس الناطقة فانها
غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها واجيب بان الاعداد
امور اعتبارية ولا يدخل في الوجود من المعدودات الا ما هو متناه وبان
الحوادث والنفوس متناهية على المذهب الاصح ومن قال بعدم تناهيهما
مع قوله بصحة البرهان يقول ان التطبيق انما يجري في الموجودات المترتبة
فان فيها اذا جعل الاول من احدى جملتين على الاول من الاخرى يكون الثاني
بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا فيتم التطبيق ويظهر الخلف
واذا لم يكن الجملتان موجودة لم يتم التطبيق لان وقوع احاد احديهما بازاء
احاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان ما
وكذا لا يتم اذا كانت موجودة غير مترتبة الاحاد اذ لا يلزم من كون الاول
بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء

واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبر بازائه واحد
من الاخرى لكنه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى مفصلا حتى يتصور هناك
تطبيق ويظهر الخلف وقد يقال اذا كانت الجملتان موجودتين لا شك ان
وقوع كل واحد من احديهما بازاء واحد من الاخرى ممكن والعقل يفرض هذا الممكن
واقعا فيظهر الخلف ولا حاجة في ذلك الى ملاحظة احادهما مفصلا بل يكفي
في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فبرهان التطبيق يدل على ان الامور
الغير المتناهية الموجودة مطلقا محال سواء كان بينها ترتب اولا ولانها
لما اشتملت على معلول محض لزم اشتمالها على علة محضة تحقيقا للتكافؤ
الثالث برهان التضايف وتقريره ان السلسلة المذكورة اي الماخوذة من معلول
معين مترقية الى غير النهاية مشتملة على معلول محض اي ما يكون معلولا وليس
بعلة لانه طرف فيلزم ان يكون مشتملة على علة محضة ليست بمعلولة والا لزم
ان يكون عدد المعلولية زايدا على عدد العلية لان كل علة في السلسلة ح
معلول وليس كل ما هو معلول فهو علة كالمعلول الاخير وذلك محال لان العلية
والمعلولية متضايفتان حقيقيتان ومن لوازمه التكافؤ في الوجود اي اذا وجد
احد المتضايفين الحقيقيين وجد الاخر فلا بد من ان يوجد بازاء كل واحد من
احدهما واحد من الاخر فيكونان متساويين في العدد واذا كانت مشتملة على علة
محضة يكون هي نهاية السلسلة وينقطع بها وذلك ما اردناه ولانا نطبق
بين سلسلتي وصفي العليات والمعلوليات مما فوق المعلول المحض فيلزم
لضرورة سبق العلة زيادة العلية وتناهيان الرابع برهان العزل وتقريره
انه نترك المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الاحاد التي فوقه
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير
له من حيث انه معلول فيحصل جملتان احديهما العلل والاخرى المعلولات ثم
نطبق احاد الاولى على احاد الاخرى فيلزم زيادة وصف العلية لضرورة سبق العلية
على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها وذلك لخروج المعلول المحض
عن السلسلة بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك المعلول

هو

هو نفس العلة المنطبقة عليه وانما يتغايران بحسب الوصفين فكل علة ومعلول
منطبقين لا بد ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت افراد المعلولات باسرها بحيث
لم يبق منها واحد غير منطبق كان هناك علة متقدمة على جميع المنطبقات
لم ينطبق عليها شيء من افراد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك
المعلولات على علته فلا يكون علته متقدمة عليه بل واقعة في مرتبته وقد عرفت
بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات بواحدة وتناهيان ح
ولانها ان انقسمت بمتساويين فزوج والا ففرد وكل منهما اقل مما
بواحد مما بعده فيتناهى الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة ان انقسمت
بمتساويين فهو زوج وان لم ينقسم بهما فهو فرد وكل زوج فهو اقل بواحد
من فرد بعده كالاربعة فانها اقل من الخمسة وكل فرد فهو اقل من زوج بعده بواحد
كالخمسة وكل عدد يكون اقل من عدد اخر يكون متناهيا كيف لا وهو محصور بين
حاصرين هما ابتداؤه وذلك الواحد الذي بعده وقد يطوى حديث الزوجية
والفردية فيقال كل عدد فهو قابل للزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا
ورد بانا لا نسلم ان كل ما لا ينقسم بمتساويين فهو فرد وانما يلزم لو كان متناهيا فان
الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي اقول فيه بحث فانهم قد صرحوا ان بين
فردية العدد وزوجيته انفصالا حقيقيا من غير تعرض الى تناهيه وعدمه
واذا انتفت هاتان الصفتان عن العدد الغير المتناهي يلزم انتفاء المنع الخلو
بينهما فلم يكن بينهما انفصال حقيقي فالاولى ان يقال لا نسلم ان كل فرد فهو اقل مما بعده
بواحد وانما يكون ذلك في العدد المتناهي لان العدد الغير المتناهي ليس بعده عددا
اصلا وكذا يتوجه المنع على التوجيه الثاني بانا لا نسلم ان كل عدد يقبل الزيادة فان
الزيادة على غير المتناهي مستحيل قد يقال الصورة لكل هيئة في قابل واحد
بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم وقد سلف ان الصورة يطلق
على كل جزء يكون معه المركب بالفعل ويقال لها العلة الصورية ايضا كذا المادة
يطلق على جزء يكون معه الشيء بالقوة ويقال لها العلة المادية ايضا وقد اشار
هنا ان لفظ الصورة والمادة قد يطلقان على معنى بالاشتراك اللفظي فيقال

الصورة لكل هيئة وعرض في امر قابل للوحدانية بالذات والحقيقة او باعتبار
ويقال المادة لمحل تلك الصورة القابل لها كالبياض للجسم فان البياض صورة للجسم
والجسم مادة لها وكالعسكر الواحد فان الهيئة المعتبرة فيه يقال لها صورة العسكر
وهو مادتها والصورة بالمعنى الاول يضاف الى المركب كما يقال الصورة للجسم و
يقال الصورة للهيولى وبهذا المعنى يضاف الى محلها كما يقال البياض صورة الجسم
وكذا الحال في المادة والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية
مثل السيف والسرير والبيت يكون بهذا المعنى وان جاز ان يكون اطلاقهما
عليها بالمعنى الاول بناء على ان السيف ليس اسما للحديد مطلقا بل مع تلك
الصورة المعينة وكذلك السرير اسم للخشبات المصورة بهذه الصورة وما
قالوا ان العرض لا يكون جزء الجوهر فانما يتم ذلك في الجوهر الذي هو محل لذلك العرض
لا مطلقا   والغاية لما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له جهة عليه واحتياج
من الفعل اليه بل وان لم يكن للفاعل قصد كما ان الغاية تطلق على الخارج عن
الشيء الباعث لي فعله فيكون علة لفاعلية الفاعل بحسب وجودها
الذهني متقدما عليه وان كانت معلولة له بحسب الوجود الخارجي متأخرا
كما سبق فقد يطلق على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن له جهة عليه واحتياج
من الفعل اليه كالعثور على الكنز في حفر البئر بل وان لم يكن للفاعل اختيار
في افعاله كغاية الحركات الغير الاختيارية مثل الوصول الى الارض لهبوط
الحجر وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات
وقالوا ما يتأدى اليه السبب ان كان دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية
والا فاتفاقية كمن حفر بئرا فوجد كنزا وتحقيقه ان العلة قد يتوقف
عليته على امور خارجة عن ذاتها فان اتفق ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها
فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط
معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة
وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع الشرائط غاية ذاتية
ولما كان الموجد عندنا هو الله وحده ثم معنى العلية والتأثير في الممكن

هو السبب

هو السبب العادي الاحكام السابقة للعلة الفاعلية بمعنى المؤثر ككونها
متناهي الآثار مثلا انما هي على راي من جعل بعض الممكنات مؤثرا في البعض
كالفلاسفة وكثير من المليين واما على راي القائلين باستناد الكل الى الله تعالى
ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جري العادة بان الله يخلق ذلك الشيء عقيب
ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده بحيث يصح
ان يقال وجد فوجد من غير ان يكون له تأثير فيه فعلة الاحتراق يكون هي النار
لا الماء وان وجد عقيب مماستها وعلة اكل زيد لا يكون شبع عمرو وان وجد
عقيبه والله اعلم واحكم   الاول الموجود
ان لم يسبق بالعدم فقديم والا فحادث فان تحيز بذاته فجوهر او بتبعيته فعرض
مختص بالحي كالحيوة والادراكات او غير مختص كالاكوان والمحسوسات لما فرغ من
الباب الثاني في الامور العامة شرع في الباب الثالث في الاعراض وقدم على
مباحث الجوهر لمعرفته ووضع فيه مباحث الاول في تقسيم الموجود على راي
المتكلمين وراي الحكماء اما على راي المتكلمين فهو ان الموجود ان لم يكن مسبوقا
بالعدم فقديم والا فحادث والحادث ان تحيز بذاته فجوهر وان تحيز بتبعية
غيره اي يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره فعرض فخرج عنه صفات الله تعالى لانها ليست
بحادثة ولا متحيزة بتبعية الغير فليست اعراضا كما لا يكون جواهر ثم العرض اما ان
يكون مختصا بالحي مثل الحيوة والامور التابعة لها كالادراكات بالحواس
والعلم والقدرة والارادة والكراهة وساير ما يتبع الحيوة واما ان لا يكون
مختصا به كالاكوان المنحصرة في الانواع الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمحسوسات بالحواس الخمس كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة
واخواتها   وقالوا الموجود ان كان وجوده لذاته فواجب والا فممكن وهو ان
استغنى عن محل تقومه ويسمى الموضوع فجوهر والا فعرض واجناسه بحكم الاستقراء
تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان
ينفعل بعد ما فرغ عن تقسيم الموجود على مذهب المتكلمين شرع في تقسيمه على
مذهب الحكماء وهم قالوا الموجود ان كان وجوده لذاته لا يفتقر في كونه موجودا

الى شيء فهو واجب الوجود جل شانه وان لم وجوده لذاته بل غيره فهو الممكن المحتاج
في وجوده الى علة والممكن ان استغنى عن محل تقومه فجوهر وهو ان كان مستغنيا مطلقا
اي لم يكن حالا اصلا ولا محلا فان لم يتعلق بالمادة ذاتا ولا فعلا فهو العقل وان
تعلق به فعلا فقط فهو النفس وان كان حالا في المادة لكن المادة ليست متقومة به
بل متقومة به فهو الصورة وان كان محلا فهو المادة وان كان مركبا منهما فهو الجسم
والمراد بالحلول الاختصاص الناعت كما سياتي وان لم يستغن عن محل كذلك
ويسمى موضوعا فهو عرض واجناسه العالية بحكم الاستقراء الناقص تسعة
الكم وهو عرض يقبل لذاته القسمة ومعنى قبوله الانقسام ان يفرض فيه شيء
دون شيء فان لم يكن بين اجزائه حد مشترك فهو الكم المنفصل وهو العدد وان كان
فان لم يجتمع اجزاؤه في الوجود وهو الكم الغير القار وهو الزمان وان اجتمع فهو القار
فان قبل القسمة في جهة فهو الخط وان قبلها في جهتين فهو السطح وان قبلها
في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي الثاني الكيف
وهو عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة واقسامه اربعة المحسوسات وهي المدركة
بالحواس الخمس كالمبصرات والكيفيات النفسانية وهي المختصة بذوات
الانفس كالعلم والارادة والكيفيات المختصة بالكميات كالاستقامة و
الانحناء للخط والتقعير للسطح والزوجية للعدد والرابعة الكيفيات الاستعدادية
وهي استعداد نحو ان ينفعل كالممراضية او ان لا ينفعل كالمصحاحية الثالث الاين
وهو نسبة او هيئة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان وقد يكون حقيقيا كالمكان
للمتمكن وقد يكون مجازيا غير حقيقي كالدار والبلد الرابع متى وهو نسبة
او هيئة تحصل للشيء باعتبار حصوله في الزمان وهو ايضا حقيقي كالنهار
للصوم ومجازي كالسنة له مثلا الخامس الوضع وهو هيئة تعرض للشيء بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض والى امور خارجة كالقعود والقيام مستويا او منكوسا
السادس الملك ويسمى الجدة ايضا وهي هيئة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل
بانتقاله خلقيا كان كالاهاب للهرة مثلا او لا وسواء كان محيطا بالكل
كالثوب الشامل لجميع البدن او بالبعض كالقميص والعمامة والخف والخاتم

السابع

السابع الاضافة وهي النسبة المتكررة اي نسبة تعقل بالقياس الى نسبة اخرى
الثامن ان يفعل وهو التاثير كالمسخن للماء مادام مسخنا التاسع ان ينفعل وهو
التاثر كالمتسخن مادام متسخنا وهذه التسع مع مقولة الجوهر يقال لها المقولات
العشر والحكم بانحصار الممكنات فيها هو المشهور فيما بينهم وهم معترفون
بانه لا سبيل اليه سوى الاستقراء كما صرح به المص رحمه الله وانما ذكر الاجناس لئلا
يشكل بمثل النقطة والوحدة على تقدير وجودهما فان كونهما اجناسا عالية غير مسلم
عندهم ومنهم من جعلهما من الكيف لانهما لا تقبل القسمة والكم يقبلها البتة
وامتناع قيام العرض بنفسه وبالكثر من محل واحد بالذات وبالاجتماع كوحدة
العشرة صحته الحق ضروري والعرض في مثل القرب والجوار والتاليف متعدد
قد يوتى بالضروريات في العلوم لوقوع الاشتباه فيها لبعض الاذهان القاصرة
فيذكر في معرض الاستدلال لما نبه على مكان الضرورة فمنها امتناع قيام العرض
بنفسه فان البديهة شاهدة بذلك وظهر من بعض المتكلمين جوازه كابي الهذيل
العلاف وغيره من المعتزلة فانه قال ارادة الله تعالى وكراهته صفتان حادثتان
لا في ذاته تعالى لامتناع قيام الحوادث به ولا في غيره لامتناع قيام الصفة
بغير موصوفها فهما صفتان لا في محل فان قلت ارادة الله تعالى صفة لا يوصف بالعرضية
كما سبق فلا يلزم من القول بعدم قيامها بمحل القول بعدم قيام العرض بمحل قلت
صفات الله تعالى خارجة عن حد الاعراض اذا كانت متصفة بالقدم لان الحدوث
معتبر في حد العرض واما اذا قيل بحدوث بعضها فلا وجه لخروجه عنه بقي انهم قالوا
بعدم قيامها بمحل ولا يلزم منه القول بقيامها بنفسها ثم ان القيام ان اريد به
التبعية في الحيز فمعنى القيام بنفسه التحيز بذاته وان اريد به الاختصاص الناعت
اي يكون مختصا به بحيث يحصل لذلك الغير بسببه صفة فالظاهر ان هذا القول
مع القول بكون حكمها حاصلة لموصوفها مثل كونه مريدا للشيء او كارها له قياما
اللهم الا ان يجعل هذا الحكم كالمتول والمتمكن فلا يقتضي اختصاصه به بوجه
مثل اختصاص العلم والقدرة بالعالم والقادر ومنها امتناع قيام عرض واحد
بمحلين فان الفطرة السليمة تحكم بان الجسم الواحد لا يمكن حصوله في زمان

واحد في مكانين ولا يتوقف كذلك بحكم بان العرض الواحد لا يقوم الا بمحل واحد
بالذات والحقيقة كالبياض في الجسم او بالاجتماع كالعشرة الواحدة فانه قد يعرض
لها كيفية مثل الزوجية وكالبنية المركبة من العناصر والقوى وغيرها فانه
يعرض لها الحيوة وما يشبهها ونقل عن بعض قدماء المتكلمين انهم جوزوا ذلك
زعما منهم ان القرب عرض واحد قايم بالمتقاربين والجوار الواحد بالمتجاورين و
الاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين وعن ابي هاشم من المعتزلة
انه قال القيام التاليف الواحد بمحلين لا اكثر فلو الف بين اجزاء كثيرة كان بين
كل جزئين منها تاليف مغايرا ما الاول فلان التاليف هو الرابط بين المتالفين
يمنع انفكاك احدهما عن الاخر بسببه واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جزء يمنع
كالثلثة لو سعي بانتفاء احد اجزائها واللازم باطل وهذا المجوز منهم مردود
بان القرب متعدد كالابوة والبنوة الا ان بمائلهما يوهم اتحادهما في المتقاربين
والمتجاورين واما التاليف فلا شبهة في انه قايم بالمجموع كالتركيب او بالمولف
متعلق بهما والارتباط بين المتالفين يمكن ان يحصل بسبب من خارج كارادة
الفاعل مثلا وايضا نقول ان التاليف الحاصل بين الثلثة مثلا سيع انتفاء
كل جزء ويحدث في الباقيين تاليف اخر فلا يصح كلامه الاخر ايضا وبتحيل
انتقاله من محله لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله وان تشخصه ليس الا بمحله
وقد يتوهم من حدوث المثل في المجاور انه انتقال اتفق المتكلمون والحكماء
على انه لا يصح انتقال العرض بحسبه من محل الى اخر فالمتكلمون لان الانتقال من خواص
المتحيز بالذات لانه عبارة عن الحصول في حيز بعد الحصول في اخر ولما كان المنع
موجبا عليه ظاهرا بان الا نم ان الانتقال مطلقا كذلك بل الانتقال الجوهري وهذا الذي
ذكروه لكم لا يجوز ان ينتقل العرض من محل الى اخر تركه المص واورد دليلا اخر وهو ان وجود
العرض هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوال لوجوده في نفسه وقيل
فيه بحث لانه ان اريد بقوله ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في
محله انه لا وجود للعرض بالذات بل الموجود حقيقته هو الموضوع وانما نسب
ذلك الوجود الى العرض بالتبعية وبالعرض فيلزم ح ان يكون الموجود حقيقة

وبلزم ايضا انتفاء الفرق بين الصفات الموجبة وبين الوجود العدمية الاعدام واضداد الكيفيات الحالة فيها كالبصر والعمى والقدرة والعجز وغيرهما والسواد والبياض وغير ذلك لان العدميات ايضا موجودة بالعرض منه

منحصرا في الجواهر ولم يوجد في نفس شيء من الاعراض فلا يصح تقسيم الموجود بالجوهر
والعرض الا بتاويل وان اريد ان هذا الوجود النسبي الرابطي الذي بين البياض
والجسم مثلا وجود البياض في نفسه فالظاهر ان الوجود الرابطي والوجود
في نفسه حقيقتان مختلفتان احدهما مرادف مصدر كان الناقصة والاخر مرادف
مصدر كان التامة فكيف الوجود الرابطي وجود شيء في نفسه وان سلم ان حقيقتهما واحدة
فلا نم ان فردا واحدا منها في حالة واحدة رابطة بين شيئين وثبوتا لاحدهما
في نفسه ولم سلم فلا شك ان مثار الصفتين اي كونه رابطيا ووجود الشيء
في نفسه ليلا زمه فيجوز ان ينفك احد الصفتين عنه وهي الرابطية حين زوال
الموضوع المعين فيرتبط ذلك العرض الموجود بموضوع اخر بهذا الوجود وان سلم
استلزامه لها فلم لا يجوز ان يقتضي ارتباط ذلك العرض الموجود به في نفسه الى
موضوع ما وارتباطه لموضوع خاص يكون من خارج فليتامل واما الحكماء فلان
تشخص الاعراض لا يجوز ان يكون لماهيتها والا لزم الانحصار في شخص واحد ولا
لعرض لها لان الحال في الشيء محتاج اليه متاخر عنه فلا يصح ان يكون علة لتشخصه
ولا لامر منفصل لاستواء نسبته الى الكل سوى ان يكون تشخصها مستندا الى محالها
فاذا انفصل عن هذا المحل انتفى ذلك التشخص لانتفاء علة المشخصة فان قيل
يجوز ان يكون لامر حال في محله قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر فيسري
الى المحل فعاد الدور والتسلسل ورد هذا بانه لا يجري في الاعراض المنحصرة في فرد
ويمنع استواء نسبة المنفصل الى الجميع خصوصا اذا كان فاعلا بالاختيار
وفي جواز قيامه بالعرض خلاف مبني على الاختلاف في معنى القيام انه التبعية في
التحيز او الاختصاص الناعت ذهب جمهور المتكلمين الى ان قيام العرض بالعرض
ممتنع لوجهين الاول ان القيام بالشيء معناه التبعية في التحيز فما لا يكون
متحيزا بذاته لا يتبعه غيره فيه الثاني انه لو قام عرض بعرض فذلك العرض اما ان
يقوم بنفسه او بعرض اخر ولا تسلسل بل لا بد وان ينتهي القيام بجوهر تقوم بنفسه
فالكل ح قايم بذلك الجوهر لان الكل تابع لذلك الجوهر في تحيزه وح فلا يكون
عرض قايما بعرض وقد ضعف هذا الوجه بانا لا نم ان معنى القيام بالشيء ذلك

لانفكاك الوجود الرابطي عن الوجود في نفسه كما في ثبوت العدميات لغيره وكذا الوجود في نفسه ينفك عن الرابطي كوجود زيد مثلا منه

بل معناه هو الاختصاص الناعت اى اختصاص شئ بشئ بحيث يصير احدهما نعتا و
الاخر منعوتا كاختصاص البياض بالجسم لا كاختصاص المكان به وذلك
لان التحيز قايم بالجسم ولا يتبعه في التحيز والا لزم الدور او التسلسل ولان
صفات البارى قايمة به ولا يتصور فيها تحيز اقول لو ادعى ان قيام العرض بمحله
معناه ذلك او مطلق القيام لا يتوجه عليه هذان النقضان فان التحيز اعتبارى
وصفات الله تعالى قديمة ليست باعراض و يويد ذلك المعنى حصر ما سوى الله تعالى في المتحيز
والحال في المتحيز وبان الدليل الثاني لا ينفي كون العرض قايما بعرض اخر وينتهي
الى الجوهر ولا يلزم من ذلك كون الكل قايما بالجوهر وتابعا له في تحيزه ابتداء بل هناك
ما يتبعه في ذلك بواسطة والقول بان التابع لا يكون متبوعا لاخر اذ ليس هذا
اولى من عكسه مع جواز ان يكون لاحدهما لذاته مقتضيا لكونه متبوعا ومحلا وللاخر
مقتضيا لكونه تابعا له وحالا ومحل النزاع هو هذا اقول ويظهر من هذا ان
قول المص هذا الخلاف مبنى على الاختلاف في معنى القيام انه التبعية في التحيز
او الاختصاص ليس على ما ينبغي فانه لو قيل بان معناه التبعية يمكن ان يقال بعض
الاعراض تابع للجوهر في التحيز وبعضها بالواسطة فيجرى فيه الخلاف والدليل
الثاني يلوح الى انه لو فسر القيام بالاختصاص الناعت يجرى فيه الخلاف ايضا
فانه يمكن ان يقال لو قام بعض الاعراض ببعض مع ان القيام بالاخرة للجوهر
لكان الكل قايما بذلك الجوهر وجعل بعضها متبوعا وبعضها تابعا ليس اولى من
العكس ولا من قيام الكل بالجوهر وان امكن توجيه المنع الى بعض مقدماته واما الحكما
فقد انكروا هذا الحكم وجوزوا قيام العرض بالعرض محتجين بان السرعة والبطوء
عرضان للحركة القايمة بالجسم اذ هي الموصوفة بهما ولا يوصف بهما الجسم الا
بملاحظتها وبان الملاسة والخشونة كيفيتان قايمتان بالسطح وهو عرض
والجواب عن الاول ان السرعة والبطوء عندنا لقلة تخلل السكنات وكثرتها
فالموصوف بهما الجسم واما عندهم فلانهما من الامور الاعتبارية النسبية التي
لا وجود لها في الاعيان ونحن لا ننكر اتصاف الاعراض بالامور الاعتبارية
وانما ننكر قيام موجود من عرض باخر وكذا نقول في الثاني لا نم ان الملاسة

فان قلت الوضع ايضا من انواع العرض فيكون محجوجا بها على ما الكيف
فما معنى انكار كونهما من الكيفية واثبات انه من الوضع
قلت نقل القول بعرضية الوضع
انهما من الامور الاعتبارية
من باب التشبيه والله اعلم

والخشونة

والخشونة من مقولة الكيف بل هما من مقولة الوضع الذي هو من امور النسبية
الغير الموجودة وان سلم فنقول لهما قائمتان بالجسم بالذات والجمهور من
المتكلمين على امتناع بقاء العرض لان مفهومه ينبئ عن ذلك ولانه يستلزم قيام
عرض البقاء به وامتناع زواله اصلا لانه اما بنفسه فيمتنع او بزوال شرط
فيتسلسل او بطريان ضده فيدور او بفاعل فيصير النفي المحض اثرا والكل ضعيف
ذهب الشيخ والمحققون منهم وبعض المعتزلة الى ان العرض لا يبقى زمانين وانما
ذهبوا الى ذلك بناء على ان السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث فلزمهم استغناء العالم
عن المؤثر حال بقائه فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر العرض وهو متجدد يحتاج
الى المؤثر في كل وقت فيحتاج الجوهر الى المؤثر حال بقائه لاحتياجه الى العرض
واحتجوا على ذلك بوجوه الاول ان مفهوم لفظ العرض امر غير قايم بنفسه وغير
باق يقال عرض لفلان امر اى معنى لا قرار له ولا ثبات وهذا امر عارض وهذه
الحالة ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمي السحاب عارضا ورد بان لفظ العرض
انما ينبئ عن عدم دوامه معناه لا عن عدم بقائه ولو سلم فالكلام في العرض بالمعنى
المصطلح وليس فيه اعتبار بهذا المعنى الوجه الثاني انه لو كان باقيا لكان بقاؤه
عرضا قايما به ضرورة كونه وصفا له ويستحيل قيام العرض بالعرض ورد بان البقاء
استمرار الوجود وليس بموجود فلا يكون عرضا قايما بالباقي على انه يجوز قيام
العرض بالعرض في التحقيق الوجه الثالث وهو معتمد الاصحاب ان بقاء الاعراض
يستلزم امتناع زوالها واللازم باطل بالاجماع وحكم المشاهدة اما الملازمة فلانه
لو زال بعد البقاء فزواله اما لذاته ونفسه فيكون من الممتنعات فلم يوجد اصلا
واما لزوال شرط اخر عرضي فينتقل الكلام الى هذا العرض فيكون زواله لزوال عرض
اخر وهلم جرا فيتسلسل واما لزوال شرط جوهري فيكون بقاؤه مشروطا ببقاء الجوهر
وقد كان بقاء الجوهر ببقاء الاعراض فيدور او يكون زواله لطريان ضده على موضوعه
ولا شبهة ان طريان الضد انما يتصور اذا زال الضد عن موضوعه فيكون كل من طريان
الضد وزواله موقوفا على الاخر فيدور او يكون زواله للفاعل فيكون اثرا له
وهو عدمي لا يصح ان يكون اثر الفاعل وضعف هذا الوجه ايضا ظاهر فلان الاثر

ان زواله لنفسه يستلزم امتناعه كما لا يخلو منه الزوال في الزمان الثاني
ولانه لزوم التسلسل حين استناده الى شرط عرضي يجدد ان يكون طائفة من
افراد العرض الغير القار شرطا لبقاء هذا العرض فاذا انتفى فرد منها الى بدل
يكون هذا العرض باقيا واذا انتفى من غير بدل زال هذا العرض ايضا في وال الدور
حين استناده الى طرو الضد فانه لا يلزم اشتراط الطرو بزوال الضد لو ادى به
الطلبة ان اريد الاستلزام فهو لا يوجب دورا والنظام من المعتزلة قال بعدم بقاء
الاجسام ايضا لاطراد هذا الدليل فيها ايضا والكرامية من المتكلمين ذهبوا
الى امتناع فناء العالم والاجسام محتجا بهذا الدليل مع كونهم قائلين بحدوثه
ولا شبهة في ان المشاهدة كافية في رد هذا القول والحق ان الحكم ببقاء بعض الاعراض
كالالوان ضروري يحكم به العقل بمعونة الحس كما ان الحكم ببقاء الاجسام ضروري
يحكم به بمعونته   الكم عرض يقبل القسمة لذاته بمعنى فرض
شيء غير شيء فمنفصل ان لم يكن لاجزائه حد مشترك وهو العدد ومتصل
ان كان وهو ان كان غير قار فزمان والا فمقدار خطا او سطحا او جسما تعليميا
وقد يوخذ مع اضافة فيسمى الطول والعرض والعمق قدم الكم على سائر المقولات
لكونه اعم وجودا من الكيف فان العدد يعم المقارنات والمجردات واضح وجودا
من الاعراض النسبية التي لا تعقل الا بتعقل ذوات موضوعاتها فهو عرض يقبل القسمة
لذاته اي يمكن ان يعرض فيه شيء دون شيء وانما قيد بقوله لذاته ليخرج الكم بالعرض
كالمحال في الكم والحال فيه وانما فسر القسمة بما ذكر لان القسمة قد تطلق على القسمة
الفكية وهو الافتراق بحيث يحدث للجسم هويتان وهذا المعنى لا يلحق المقدار
لانه لا يحتمل بقاؤه بعينه للاحق والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل
هناك مقداران لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال بل القابل للانفصال
بهذا المعنى هو المادة فلا يصح التعريف بقبول القسمة بهذا المعنى ثم انه لم يكن
بين اجزائه حد مشترك اي ذو وضع يكون بين الجزئين نهاية لاحدهما وبداية
للاخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات فهو الكم المنفصل
وهو العدد وان كان له حد مشترك بين اجزائه فهو الكم المتصل كالخط اذ يمكن

ان يوجد

ان يوجد فيما بين جزئيه نقطة تكون نهاية لاحدهما وبداية للاخر وكالسطح فانه
يمكن ان يوجد فيه خط كذلك والكم المتصل ان كان غير قار الذات اي لا يجوز اجتماع
اجزائه المفروضة في الوجود فهو الزمان والحد المشترك بين اجزائه الآن وهو
كالنقطة في الخط وان كان قارا اي يجوز اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فهو
المقدار فان انقسم في جهة واحدة فهو الخط وان انقسم في جهتين فهو السطح
وان قبل القسمة في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والامتداد الواحد المفروض
اولا فيسمى بالطول والامتداد المفروض ثانيا المقاطع للمفروض اولا على قوائم
هو المسمى بالعرض والمفروض ثالثا المقاطع للاولين على قوائم يسمى عمقا وهذه
هي الابعاد المعتبرة في الجسمية ولا يتم معانيها الا باضافة لكونه مفروضا ثانيا
وثالثا اضافة الى المفروض اولا وكونه مفروضا اولا بالاضافة الى الباقيين
وعند المتكلمين العدد اعتباري والمقادير جواهر مجتمعة ونهايات
وانقطاعات انكر المتكلمون وجود الكم وقالوا العدد مركب من الوحدات
وهي امور اعتبارية لا وجود لها في الاعيان فكذا ما يتركب منها واما المقادير
فليست الا اجزاء لا تتجزى وهي المسمى بالجواهر الفردة فقد يقع على سمت واحد فيسميه
بعضهم خطا وعلى سمتين فيسمونه سطحا واذا انبسطت في الجهات فيسمى جسما
فالخط جزء من السطح والسطح من الجسم فليس هنا الا الجسم واجزاؤه وكلها من قبيل
الجواهر فلا وجود لمقدار هو عرض هو خط او سطح او جسم كما زعمت الفلاسفة واحتجوا
على ثبوت مقادير عرضية بانها قد تتبدل على الجسم وهو على حاله كما في الشمعة
المعينة فانه قد يجعل طولها اكثر من عرضها وقد يعكس وقد يجعل مكعبا
وقد يجعل مدورا واجزاء الجسم بحالها لا تزيد ولا تنقص فليست المقادير
اجزاء للجسم ويكون امورا وجودية لاستحالة التبادل في العدميات لانه
عبارة عن زوال احدهما وحدوث الاخر وهذا المعنى لا يتصور الا في الموجودات
وايضا السطح هي نهاية الجسم والخط نهاية السطح فلا يكونان داخلين فيهما
والا لم يشترط ثبوتهما لهما بامر زائد على ماهيتهما هي النهاية وهما من ذوات
الاوضاع فيكونان موجودين عرضيين والجواب ان المتبدل هي اوضاع الاجزاء

التي لا يتجزى وهي امور اعتبارية لا وجود لها فلم يزل شيء موجود ولم يحدث
شيء اخر وان النهايات اعدام وانقطاعات بحيث انه ليس بعد فكل الجوهر
جوهر واما ما كان من ذوات الاوضاع فهو الجسم واجزاؤه المترتبة ترتيبا خاصا
ثم قد يحكم الحس باتصافه بصفات في وقت لم يكن يحكم باتصافه في وقت اخر
وهذا لا يدل على وجود تلك الصفات كاتصاف زيد بالحمى وبالجملة ثبوت المقادير
العرضي على رأيهم انما يتم بناء على نفي تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى واما عند القائلين بتركبه
منها فاكثر مقدماتهم مدخولة كما اشرنا اليه والزمان وهمي فلا وجود للماضي
والمستقبل ووجود الحاضر يستلزم وجود الجزء ولان تقدم اجزائه ليس الا بالزمان
فيتسلسل ولانه لو وجد لامتنع عدمه بعده لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع
تركبه وتقضيه ورد بان العدم في الحال لا يستلزم العدم مطلقا والتقدم
بالذات وبعدية العدم في طرف الماضي وامتناع العدم بعد الوجود كلاهما في
الامكان احتج المتكلمون على نفي الكم المتصل الغير القار اعني الزمان بوجوه
الاول ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر والاولان معدومان
ضرورة ولو كان الحاضر موجودا لكان غير منقسم والا لتقدم بعضه على بعض
ضرورة عدم استقراره فلم يكن الجميع حاضرا وقد فرضناه كذلك هف وايضا
فجزؤه الحاضر يتكلم بانه غير منقسم فينقل الكلام الى جزئه ويتسلسل او ينتهي
الى زمان غير منقسم وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم عدم
انقسام اجزاء المسافة فيكون اجزاء لا يتجزى وانتم لا تقولون بها وثاني
بدلايل ابطاله فيتبين بطلانه فيبطل ملزومه وهو وجود الزمان فيكون
الزمان معدوما الوجه الثاني ان الزمان لو كان موجودا لتقدم بعض اجزائه
على بعض تقدما يمتنع معه اجتماع المتقدم مع المتاخر وهذا التقدم لا يحتمل
ما سوى التقدم الزماني لامكان الاجتماع فيه فيكون هذا التقدم تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعضه تقدما زمانيا والتقدم الزماني هو ان يكون المتقدم
في زمان قبل زمان المتاخر فلكل متقدم زماني زمان فيلزم ان يكون اجزاء
الزمان في زمان فللزمان زمان ثم نقول لزمان الزمان متقدم تقدما زمانيا

فلا

فلا زمان اخر وهكذا حتى يلزم وجود الازمنة الغير المتناهية ثم نقول المجموع
هذه الازمنة متقدمة على الزمان المتاخر بعده زمانا فيكون في زمان فهذا
الزمان يلزم دخوله في المجموع والا لم يكن المجموع مجموعا ويلزم خروجه عنه لانه ظرفه
هف الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه وكل ممتنع العدم فهو
واجب الوجود فلو وجد الزمان لكان واجب الوجود لكنه مركب ينقضي اجزاؤه شيئا
فشيئا والواجب ليس كذلك اما الملازمة فلانه لو انعدم بعد وجوده لتاخر عدمه
عن وجوده تاخرا زمانيا فيكون في زمان فيلزم وجود الزمان حين ما فرض
عدمه وكل ما يستلزم عدمه وجوده يكون عدمه ممتنعا فيكون عدم الزمان
ممتنعا واما ان كل ممتنع الوجود واجب فلان الامتناع والوجوب متساويان اذا
اضيفا الى المتقابلين كالوجود والعدم واما منافاة التركيب للوجوب فظاهر
واعترض على الوجه الاول بان الزمان الحاضر اخص من مطلق الزمان ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم واجيب عن ذلك بان الاعم اذا انحصر في عدة امور وكل
منها اخص منه ولم يوجد شيء منها لم يوجد العام ايضا لان وجود العام لا يمكن
الا في خاص قيل فيه بحث فهوان الحكماء لم يقولوا بوجود زمان حاضر بل الزمان
عندهم اما ماض واما مستقبل والحاضر هو الان الموهوم بين الزمانين وهو
حد مشترك بينهما كالنقطة بين قسمي الخط فهم لا يسلمون ان الماضي والمستقبل
معدومان فان قلت الحاضر اذا كان معدوما والماضي قد كان حاضرا والمستقبل
سيحضر فهما معدومان ايضا قلت لا نم ان الماضي قد كان حاضرا فان الزمان
لا يكون حاضرا بل الحاضر هو الان الذي هو طرفه ويخالفه في الحقيقة كالنقطة
للخط وعلى الوجه الثاني ان تقدم الامور الزمانية الواقعة في الزمان يقتضي
ان يكون المتقدم في زمان قبل زمان المتاخر واما تقدم بعض اجزاء الزمان على
بعض لا يقتضي ذلك والسر في ذلك ان هذا النحو من التقدم والتاخر عارض الذاتي
للزمان ولا يحتاج في عروضه له الى امر خارج بخلاف ما عداه فانه يحتاج في عروضها
له الى اعتبار الزمان ولذلك ينقطع السؤال عن وجه التقدم اذا انتهى الى اجزاء
الزمان فان سمي مثل ما في اجزاء الزمان تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط

فيه كون كل من المتقدم والمتاخر في زمان فلا حصر لاقسام التقدم في الخمسة بل التقدم
في اجزاء الزمان قسم سادس يناسب ان يسمى التقدم بالذات وقد يقال ايضا ان
تقدم اجزاء الزمان بعضه على بعض تقدم رتبي الا ترى انه اذا ابتدئ من جانب
الماضي كان الامس مثلا مقدما واذا ابتدئ من جانب الاستقبال كان موخرا
وعلى الوجه الثالث بانا لا نم انه لو انعدم لكان عدمه في زمان بعد زمان الوجود
لم لا يجوز ان يكون ذلك في طرف من الزمان الماضي ولو سلم فلا نم ان امتناع العدم
بعد الوجود يقتضي الوجوب انما المقتضي له امتناع العدم مطلقا ومن الجائز ان
لا يكون العدم والوجود بالنظر الى ذاته ضروريا ثم يمتنع العدم عليه بعد طريان الوجود
ولا استحالة في ذلك   قالوا ان وجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال
ويلحقه التقدم والتاخر بالذات بحيث لا يصير قبله بعده ولا بعده قبله ضروري
يعترف العامة ويقسمه الى السنين والشهور والايام والساعات قالت الفلاسفة
ان الامتداد الذي يتصف بالمضي كالذي بيننا وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويتصف
بالاستقبال كالذي بيننا وبين القيامة وجوده ضروري يقبل الزيادة والنقصان
فان الذي بيننا وبين البعثة اقل مما بيننا وبين نوح عم وكذا ما بيننا وبين القيام
اكثر مما بيننا وبين اشتراطها وهذا التفاوت لا يتصور في الاعدام وكذا يلحق
لهذا الامتداد التقدم والتاخر بحيث لا يصير قبله بعده ولا بعده قبله كتقدم الماضي
على المستقبل واما عروضهما لغيرها فانما هو بواسطة هذا الامتداد فالمتقدم من
غيره هو الذي يكون في امتداد متقدم والمتاخر منه ما هو في امتداد متاخر ولا نعني
بالزمان الا هذا الامتداد الذي يلحق لاجزائه القبلية والبعدية لذاته ويتصف
بالمضي والاستقبال فالعلم بوجود الزمان حاصل ضرورة والا لم كلهم معترفون
بوجوده وتقسيمه الى السنين والشهور والايام والساعات والدقائق الى سائر
ما يقال لغيان المقصود بيان حقيقته المخصوصة اعني كونه مقدارا   واما حقيقته
فقيل مقدار حركة الفلك الاعظم لانه يتفاوت كم والامتناع ما لقدم الاثنات
متصل ولعدم استقراره مقدار لهيئة غير قارة هي الحركة والامتناع فساد لما مر
من مقدار الحركة مستديرة اذ المستقيمة تنقطع لما سبق ويتقدر جميع الحركات به

مقدار لا سرعها ومبناه على اصول الفلاسفة ذهب ارسطو وهو المشهور فيما بين
القوم الى ان الزمان مقدار حركة الفلك الاعظم واحتج على ذلك بانه يقبل التفاوت
بالزيادة والنقصان كما لا انهما من العوارض الذاتية له ويمتنع ان يكون كما منفصلا
فيكون مؤلفا من الانات المتتالية لان تركبه منها يستلزم تركب الجسم من الجزء الذي لا يتجزى
وهو باطل فهو اذن كم متصل متلاحق اجزاؤه المفروضة على حدود مشتركة ولا
يجوز ان يكون مقدارا لامر قار مجتمع الاجزاء والا لاجتمعت اجزاؤه وهو ح فاذن
مقدار لهيئة غير قارة لا يمكن وجود اجزائها وهي الحركة ثم انه دائم الوجود لما
من ان عدمه يستلزم لوجوده فلا يكون مقدار الحركة الا ومد الانقطاع وهي الحركة
المستقيمة وانما قلنا بلزوم انقطاعها لما سيأتي من تناهي الابعاد ولزوم سكون
بين كل حركتين مستقيمتين فلا يتصور ذهاب حركة مستقيمة على استقامتها
الى غير النهاية ولا على طريق الانعطاف فيكون مقدار الحركة مستديرة وهي الحركة الفلكية
ثم لا شك انه يقدر به جميع الحركات المتخالفة بالسرعة والبطوء فيقال هذه الحركة
في ساعة وتلك في ساعتين والتقدير انما هو للاكبر بالاصغر ولا ينعكس فيقال هذا
الفرسخ كذا ذراعا وهذا الرمح كذا ذراعا وهذا الذراع كذا اصبعا ولا يقدر الاصغر بعد
الاكبر ولا ينعكس فيجب ان يكون مقدار هذه الحركة اقل المقادير فيكون اسرعها
واسرع الحركات الفلكية انما هي الحركة اليومية التي هي حركة فلك الاعظم فهي مقدار
حركة الفلك الاعظم والاعتراض عليه انه مبني على اصول الفلاسفة وهي غير مسلمة
عندنا فانا لا نم ان كل قابل للزيادة والنقصان كم اذ لم يبين انه قابل لهما لذاته
لا لغيره ولا نم بطلان تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فيجوز ح ان يكون الزمان كما
منفصلا مركبا من الانات المتتالية ولا نم امتناع عدمه راسا فان دليلهم المذكور
على تقدير تمامه انما يدل على امتناع عدمه الطارئ للوجود والسابق عليه لا على
امتناع العدم المطلق ومن المعلوم ان نفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم   وقيل
متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ولا يفيد الحقيقة والقدماء على انه جوهر
مستقل ينقطع بوجوده وان لم يوجد جسم ولا حركة مذهب الاشاعرة ان الزمان
متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم اي غير معلوم كما يقال اتيك عند طلوع

فعلى ما حاصل الاستدلال انه لا بد ان يكون الزمان مقدار حركة هي اسرع الحركات في الوجود لا يمكن اسرع منها وقد يتخطى القوة العاسه في الشدة فلا يمكننا ان يحرك يتخطاها حركة هي اسرع الحركات فبينهما منافاة تامل سر

الشمس ربما يتعاكس بحسب علم المخاطب مثلا اذا علم المخاطب طلوع الشمس ولم
يعلم وقت مجيء زيد يسال عنه ويقول متى جاء زيد فيقال في جوابه وقت طلوع
الشمس واذا علم وقت المجيء ولم يعلم وقت الطلوع فيسال عنه ويقول متى
طلع الشمس فيقال وقت مجيء زيد ولذلك اختلف الزمان عند كل قوم فيقول
القاري لا تبتل قبل ان يقرا ام القران والكاتب اصبر قدر ما يكتب صفحة والترك
اجلس قدر ما يطبخ المرجل فكل بحسب ما هو معلوم عنده يقدر به غيره ولا يخفى
ان شيئا من هذه التفاسير لا يغني شيئا ولا يفيد العلم بحقيقته وكنهه والمقصود
ذلك فان المتجدد المعلوم ان كان هو نفس الزمان فحقيقته يكون حقيقة المعلومات
المتجددة ويتعدد بتعددها وان كان امرا وراء ذلك علامة له دالة عليه فيكون
خارجا عن الزمان فلا يفيد كنهه ثم ههنا بحث هو ان المتجدد المعلوم ان كان
في نفسه وقتا فلو بقي مدة وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء والابتداء
وقتا واحدا بعينه وهو باطل قطعا ويلزم ان يكون موجودا وهو ما هو
راي اصحاب هذا المذهب وان لم يكن هو الوقت بل علامة دالة عليه فيكون اصحاب
هذا المذهب جعلوا اعلام الاوقات اوقاتا وحكموا بجواز التعاكس واذا اعتبر
ما هو الوقت حقيقة اعني مدلول تلك الاعلام امتنع التعاكس والقدماء من
الفلاسفة الى انه جوهر مستقل مجرد عن المادة غير قابل العدم لما ان عدمه مستلزم
لوجوده واذ قد ثبت انه ممتنع العدم لذاته ثبت انه جوهر قايم بذاته مجرد عن شوايب
المادة ثم ان حصلت الحركة فيه وحدثت لاجزائها نسبة اليه سمي زمانا وان
لم يوجد الحركة فيه سمي دهرا والاعتراض عليه ان تقدم العدم على الوجود وتاخره
عنه انما هو بالذات لا بالزمان كالتقدم والتاخر الذي بين اجزاء الزمان
وان سلم فلا سفي الا العدم السابق واللاحق ولا سفي العدم المطلق فيجوز
ان يكون من الامور الذي لم يخرج من العدم اصلا المكان قيل
هو السطح الباطن من الحاوي المماس للظاهر من المحوي وقيل البعد الذي ينفذ فيه
بعد الجسم لما كان المكان محيطا للمتمكن الممتد في الجهات لا يجوز ان يكون من الامور
الغير المنقسمة لامتناع ان يكون الامر المنقسم محاطا بالا ينقسم احاطة تامة

وكذا

94

وكذا لا يجوز ان يكون مما ينقسم في جهة واحدة فقط فانه وان امكن ان يحاط به ما
ينقسم في جهتين لكن يمتنع احاطته لما ينقسم في الجهات فتعين ان يكون مما ينقسم
في جهتين او في الجهات ثم ما ينقسم في جهتين هو السطح ولا يجوز ان يكون حالا في
المتمكن والا لكان المكان في الجسم لا الجسم في المكان فتعين ان يكون حالا لما يحوي المتمكن
فهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وما ينقسم في الجهات
وهو المسمى بالبعد فاما ان يكون موهوما يشغل الجسم ويملاه على سبيل التوهم كما
هو مذهب المتكلم واما ان يكون امرا موجودا مجردا او ماديا والاول يلزم التداخل
وهو ممتنع احتمالات ثلثة لا مزيد عليها فذهب ارسطاطاليس والمتاخرون من
الحكماء كالفارابي والشيخ واتباعهما الى انه السطح واستدلوا عليه بانه موجود
لقبوله الزيادة والنقصان فان مكان النصف نصف مكان الكل ولا يتصور
ذلك في الاعدام فبقي ان يكون اما السطح واما البعد الموجود لا جائز ان يكون
هو البعد الموجود فانه لا يخ اما ان يقبل الانفصال او لا وعلى الاول يستلزم
وجود مكان اخر لان المتحرك في الاين لا بد له من مكان وننقل الكلام اليه ويتسلسل
وعلى الثاني يقتضي امتناع حركة الجسم لاستلزام حركته حركة البعد وامتناع اللازم
يستلزم امتناع الملزوم وايضا لو كان المكان هو البعد لزم من حصول الجسم فيه تداخل
البعدين البعد الذي في الجسم والمكان واستحالته ظاهرة والا لزم جواز تداخل الاجسام
فيجوز تداخل العالم في حيز خردلة وهو سفسطة والاعتراض على الدليل
الاول انا نختار الثاني ونقول البعد الذي يسمى بالمكان هو جوهر مجرد عن المادة
والذي في الجسم هو عرض مادي فلا يلزم من عدم قبول الاول الحركة عدم قبول
الثاني اياها وعلى الثاني ان تداخل البعدين الماديين محال بالبديهة ويستلزم ما ذكر
من المفاسد واما تداخل المادي في المجرد لا بعد فيه فيجوز ان ينطبق المادي
تارة على مجرد وتفارقه اخرى ولا يلزم من ذلك فساد ولا دليل على نفيه
وذهب افلاطون الى انه البعد المجرد ويسمى بعدا مفطورا لانه فطرت عليه
البديهة فانا نشاهد ان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من الفضاء
الا يرى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون فيه الى نظر وتامل ان القائلون

بمعنى مفطور لفظ الذي يستشهد به مفطور
عليه البديهة اذ يستشهد فيه بطرفيه
اجسام كالاذ البديهة مقاصد

بذلك القول فرقتان فرقة تجوز خلو هذا البعد عن الاجسام وهم اصحاب الخلاء وفرقة يمنعه والامارات من نحو مساواة المكان للمتمكن وعمومه لكل جسم وكون الطير في الهواء المتحرك والحجر في الماء الجاري ساكنا يدل على الثاني اصحاب البعد ذكروا وجوها دالة على ان المكان ليس هو السطح الاول ان المكان مساو للمتمكن لانه ينطبق عليه بالكلية ولو كان عبارة عن السطح لزم ان لا يتساويا فاذا اخذنا شمعة وجعلناها مدورة كان مكانه مثلا ذراعا في ذراع ثم اذا جعلناها صفحة دقيقة جدا طولها عشرة اذرع وعرضها كذلك كان مكانه اضعاف مكانه الاول وكذا اذا صب بعض ما في الزق كان السطح الباطن عند مكانا للباقي وقد كان مكانا للكل الماء وهذا على عكس الاول تغير المتمكن ولم يتغير المكان وايضا اذا حفرنا على وجه الارض حفرة فقد ازداد سطحه الظاهر فوق سطحها وانه لم ينقص من المتمكن شيء وقد يقال بقاء المتمكن بحاله في الاول والمكان في الثاني ثم وفي الثالث ازداد السطح وان انقص الحجم وازدياد المكان بلا ازدياد السطح الظاهر للمتمكن او زيادة الحجم الوجه الثاني ان المكان ثابت لكل جسم عموما بالضرورة وهم يعترفون بذلك حيث اثبتوا لكل جسم حيزا والحيز المكان فلو كان المكان هو السطح لزم اما وجود جسم لا مكان له واما عدم تناهي الاجسام وكلاهما باطلان وقد يقال الحيز عندهم ما به يمتاز بالاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لجواز ان يحصل ذلك بالوضع ومعنى قولهم كل جسم له حيز كل جسم متمكن له حيز فلا يلزم عموم المكان لكل جسم الوجه الثالث ان المكان لو كان سطحا لكان الطير الواقف في الهواء المتحرك متبدل المكان متحركا وكذا الحجر الساكن في الماء الجاري فان السطوح الباطنة للماء المماسة لظاهر الحجر يكون متبدلا بلا شبهة ولا نعني بالمتحرك الا ما استبدل عليه الامكنة وقد يقال لا نسلم ذلك بل المتحرك هو ما يتحرك بالنسبة الى الثابتات والامور المستقرة وقد يستلزم ذلك تغير المكان وما لم يكن شيء من هذه الدلائل قطعي الدلالة على المقصود كما عرفت عبر المص عنها بالامارة فانها ما يفيد الظن وهل يجوز خلوه عن شاغل قيل نعم لانا اذا رفعنا صفحة ملساء عن مثلها دفعة لزم في اول زمان الارتفاع خلو الوسط واذا رفعنا احد جانبي الزق المشدود الراس والمسام عن الاخر حلا جوفه قد اشير فيهما الى ان المتكلمين

ذهبوا

ذهبوا الى ان المكان هو البعد الموهوم وجوزوا خلوه عن الاجسام باسرها واما الحكماء القائلون بان المكان هو السطح الباطن للحاوي فقد منعوا من ذلك واما القائلون بانه البعد المجرد الموجود فمنهم من جوز ذلك ومنهم من منعه ومحل الخلاف هو الخلاء الواقع داخل العالم واما الخلاء خارج العالم فمتفق عليه والنزاع انما هو في التسمية فانهم يقولون انه عدم محض يقدره الوهم من عند نفسه ولا عبرة بتقديره الذي لا يطابق نفس الامر فحقه ان لا يسمى بعدا ولا خلاء والمتكلمون يقولون انه وهمي كما فيما بين الاجسام فيستحق ذلك الاسم والمص رحمه الله لم يتعرض بتفصيل راي المتكلمين ههنا لان الدليل كما ستقف انما يدل على ثبوت مكان خال لا يشغله متمكن واما ان البعد موهوم او غيره فلا دلالة في ذلك عليه فهم في اثبات الخلاء وجهان اورده المص احدهما وهو انه لا يمتنع في الوجود صفحة ملساء تماس باخرى مثلها ثم اذا رفعنا احديهما عن الاخرى دفعة لزم ان يقع الخلاء بين الصفحتين ضرورة انه لم يكن بينهما جسم اخر وان الهواء انما ينتقل من الاطراف الى الوسط فحين حصوله في الاطراف يكون بين الصفحتين بعد خال عن الشاغل وهو الخلاء وكذا اذا انطبق احد صفحتي الزق على الاخرى وكان الزق مشدود الراس والمسام بحيث لا يتصور نفوذ جسم فيه فاذا رفعنا احد جانبيه عن الاخر يحصل بين جانبيه بعد لا يكون فيه جسم يماس جانبي الزق فيكون خلاء وثانيهما انه لو لم يتحقق خلاء لزم تصادم العالم باسرها حين حركة بقة وذلك لان حركتها يكون الى مكان مشغول بجسم فما لم ينتقل الجسم من مكانه لم يتصور تحركها اليه كانتقاله اما الى مكان البقة او الى مكان جسم ثالث لا جائز ان يكون الى مكانها لان انتقاله اليه متوقف على تحركها عنه وتحركها عنه متوقف على انتقاله عن مكان نفسه فلو توقف ذلك الانتقال على الانتقال الى مكان البقة لزم الدور فتعين ان يكون انتقاله الى مكان جسم ثالث والكلام فيه كالكلام في الثاني وهكذا فيلزم تحرك كل العالم بحركة بقة بل ويلزم دوام حركته وهو باطل بديهة وهذان الوجهان الزاميان اذ عندنا يجوز ان يوجد القادر المختار فيما بين الصفحتين حالة الارتفاع جسما يشغل ذلك البعد وكذا يمكن ان يعدم الجسم الذي في قدام البقة ويخلق في مكانها مثله ولا يتم الالزام ايضا الا بان يجوز ارتفاع احدى الصفحتين

عن الاخرى دفعة وهم لا يجوزون ذلك فان الارتفاع عندهم لا يكون الا بالحركة ويستحيل
حصولها في الآن فان قلت اللاممَاسة دفعي وفيه المطلوب قلت اللاممَاسة دفعي
يحصل في آن بعد الحركة ففي زمان هذه الحركة الموصلة الى اللاممَاسة يمكن ان يتحرك الهواء من
الاطراف الى الوسط فلا يتم المطلوب وبيان استحالة التخلخل والتكاثف فانه
على تقديرهما يمكن ان يتكاثف ما قدام البقة ويتخلخل ما خلفه من غير انتقال من مكانها
وايضا يمكن ان ينتقل ما قدامها الى مكانها مع انتقالها منه لا متقدما ولا متاخرا
كاجزاء الحلقة التي تدور على نفسها   وقيل لو الخلاء لزم تساوي وجود المعاوق
وعدمه فيما اذا فرضنا حركة جسم في فرسخ خلاء ولتكن ساعة واخرى مثلها في فرسخ
ملاء قوامه نصف الاول فيكون ايضا ساعة ضرورة ان تفاوت الزمان بحسب
تفاوت المعاوق المنكورين للخلاء قالوا لو ثبت الخلاء لامكن تحرك جسم فيه
قسريا او طبيعيا وتقع تلك الحركة لا محالة في زمان وليكن ساعة ثم نفرض
تحرك جسم اخر بحركة مثل الاولى في القوة المحركة ومقدار المسافة في ملاء غليظ
فلا شك يكون زمان هذه الحركة اكثر لكونها ابطأ بسبب المعاوق يحتاج في
قطع تلك المسافة الى خرقه وليكن زمانها ساعتين ثم نفرض تحرك جسم اخر
بحركة مثل الاولى ايضا فيما ذكر لكن في ملاء ارق من المعاوق الاول يكون قوامه نصف
قوام الحركة الاخيرة نصف زمان الحركة الثانية فيكون في ساعة ايضا كما كانت
الاولى في ساعة فيكون زمان حركتي عديم العائق وذي العائق الرقيق متساويين
هف ورد هذا بانه لم لا يجوز ان يقتضي الحركة من حيث هي اي مع قطع النظر عن
العائق زمانا وبسبب العاوق زمانا زائدا فيتفاوت العائق انما يؤثر في هذا
المقدار الزائد من الزمان ويوجب التفاوت فيه لا في المجموع مثلا في الصورة
الاولى اذا كان زمان الحركة ساعة فهذه الساعة محفوظة غير متغيرة وفي
الصورة الثانية التي زمان الحركة فيها ساعتان احدى ساعتيها محفوظة و
الساعة الاخرى التي بسبب المعاوق تزاد وتنقص ففي الصورة الثالثة يكون
زمان الحركة ساعة ونصف ساعة كما لا يخفى فلا يلزم مساواة عديم
العائق وذي العائق وجم   ومن امارات ارتفاع اللحم في المحجمة والماء في الانبوبة
وعدم نزول الماء من ثقبة الكوز المسدود الراس والمعترض مستظهرون

الجانبين

الجانبين الحكماء ربما ذكروا امارات دالة على امتناع الخلاء فانها وان لم تقم حجة
على الغير ولا يصلح للاعتماد عليها في المطالب النظرية لضعفها الا اذا كثرت واجتمعت
ربما اقنعت النفس وافادتها حدسا فيغني عنهم مؤنة البرهان على ذلك فمنها
ارتفاع اللحم في المحجمة فانها اذا وضعت على اللحم من اعضاء الانسان ثم مصت فانه يرتفع
اللحم في داخل المحجمة وما هو الا لان الممصوص الخارج من المحجمة يستتبع ما يلاقيها فيسيل
ضرورة دفع الخلاء ووجوب تلازم سطوح الاجسام ومنها ارتفاع الماء في الانبوبة
فانا اذا عملنا انبوبا احد شطريها يكون دقيقا وتجويفه ضيقا جدا والشطر الاخر
يكون غليظا وتجويفه واسعا وسوينا خشبة طويلة بحيث يكون غلظها مماثلا
لتجويفه الواسع ثم ادخلنا الخشبة في ذلك التجويف الى ان تصل الى الثقبة الضيقة
ثم وضعنا راس الثقبة على الماء ثم جررنا الخشبة فانه يرتفع الماء في الانبوبة
لامتناع الخلاء ومنها اذا فرضنا كوزا له ثقبة ضيقة حين انفتاح راسه
ثم اذا سددناه سدا يمنع نفوذ الهواء فيه لا ينزل من تلك الثقبة الضيقة
شيء اصلا وما ذلك الا لامتناع الخلاء واما اذا كان راسه الاخر مفتوحا فانه
يدخل الهواء منه فلم يلزم خلاء قط وهذه الوجوه لا يفيد القطع كما نبهت عليه لجواز
ان يكون تلك الامور بسبب اخر لا نعرفه لا بسبب امتناع الخلاء فهذه امارات لا يصلح
للاعتماد في المقامات البرهانية وكذا الدلائل التي ذكرت من الجانبين فان للاعتراض
عليها مجال واسع كما مرت الى بعضها اشارة فعليك بالتامل الصادق والتدبر
اللائق والله الموفق للوصول الى الحقائق   الثالث الكيف وهو عرض
لا يقتضي قسمة ولا نسبة قدم مباحث الكيف على مباحث باقي اقسام الاعراض
لانه اصح وجودا من الجميع ومنه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات لكنه قدم الكم
عليها لما مر من انه يعم الماديات والمجردات وقد سموه ورسمناه ايضا بانه عرض
لا يقتضي قسمة لذاته ولا نسبة وانما قلنا انه رسم لان الاجناس العالية
لا يتصور لها حد لان الحد للمركبات وهي بسايط وذلك مبني على امتناع تركب
الماهية من امرين متساويين وكذا لا يتصور لها رسم تام لانه يكون
بالجنس والخاصة فالغاية فيها اذا احتاجت الى التعريف هي الرسم الناقص

وقولهم فيه لا يقتضي قسمة اخرج الكم فان الكيف وان جاز ان يطرا عليه القسمة الا
انه لكن ليس باقتضائه لها بل لاقتضاء محله مثلا كالسطح بالنسبة الى البياض
فان السطح كم فيقتضي القسمة وينقسم بانقسامه البياض الساري فيه لان
البياض الذي في احد اجزائه غير البياض الذي في غيره بلا شبهة وهذه القسمة
العارضة للبياض انما هو بحسب القسمة المقتضاة للسطح فبعضهم لما راوا ان
هذه قسمة عارضة للبياض بواسطة القسمة الثابتة للسطح زادوا قيد لذاته
لاخراجه والمص لما راى ان المقتضي لهذه القسمة هو الكم وهو في نفسه غير مقتضية
لها اكتفى بقوله لا يقتضي قسمة وقولهم ولا نسبة لاخراج النسبية وهي السبعة
الباقية وهذا يوهم بان الاعراض النسبية اعراض مقتضية للنسبة لا نفس النسبة
كما لا يخفى واما اذا جعلناها نفس النسبة فيصدق عليها انها عرض لا يقتضي نسبة
فلا يخرج بهذا القيد الا اذا كانت مقتضية لنسبة اخرى كالاضافة فانها خارجة
حاليضا ثم بعضهم قالوا لا يقتضي القسمة ولا اللاقسمة بزيادة قيد اللاقسمة
لاخراج الوحدة والنقطة واذا جعلتا من الامور الاعتبارية لا يكون من
الاعراض فلا حاجة لاخراجهما الى هذا القيد ولعل المص ممن اختار هذا الراي
ولهذا حذف هذا القيد من التعريف   واقسامه بالاستقراء اربعة اقسام
الكيف بحسب الاستقراء والتتبع اربعة الاول المحسوسات الثاني الكيفيات
النفسانية الثالثة المختصة بالكميات الرابع الكيفيات الاستعدادية
وبعضهم قالوا انه اي الكيف اما ان يكون مختصا بالكم وهي الكيفيات
المختصة بالكميات او لا وهو اما محسوس باحدى الحواس الظاهرة وهي
المحسوسات او لا فح اما ان يكون استعدادا نحو الكمال وهي الكيفيات
الاستعدادية او يكون كمالا وهي الكيفيات النفسانية فورد المنع
على الاخير فانا لا نم ان الكمال هو الكيفيات النفسانية لم لا يجوز ان يوجد
كيفية كمالية غير مختصة بذوات الانفس غاية ما في الباب انه لم يوجد فالمال
الاستقراء فنحيل عليه الاول   الاول المحسوسات واصول الملموسات الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة القسم الاول من اقسام الكيف المحسوسات

بالحس الظاهر قدمها على ساير اقسامه لكونها اظهر وان كانت راسخة كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات لكونها تابعة للمزاج الحاصل بالانفعال وان لم تثبت
سميت انفعالات وهي وان كانت مشاركة للاولى في وجه التسمية الا انها لنقصانها
عن السرعة لزوالها شابهت الانفعالات المتجددة المتصرمة فسميت باسمها تمييزا لها
عن الكيفيات الراسخة والمحسوسات ينقسم حسب انقسام الحواس على خمسة الاولى
الملموسات وهي الكيفيات المدركة بحس اللمس ويسمى باوايل المحسوسات اما لعموم
القوة اللامسة اذ لا يخلو حيوان عنها وقد يخلو عن ساير المشاعر كالخراطين الفاقد
للمشاعر الاربعة او عن بعضها كالخلد الفاقد لحس البصر او لان البسايط العنصرية
قلما يخلو عنها بخلاف باقي المحسوسات ثم انها كما سميت باوايل المحسوسات كذلك الكيفيات
الاربع اي الحرارة والبرودة ومقابلاها سميت اوايل الملموسات لتبعيتها البسايط
العنصرية ويحصل للمركبات منها بتوسط المزاج المتفرع عن هذه الاربع
فالحرارة كيفية من شانها تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات والبرودة بالعكس
وبيانه ان الحرارة فيها قوة مصعدة فاذا اثرت في جسم مركب من اجزاء مختلفة
باللطافة والكثافة يسهل الجزء اللطيف اولا فيتصعد ويتعاوق ساير
الاجزاء فيجتمع بالطبع الى ما يجانسها فان الجنسية علة الضم فكانت الحرارة
محدثة لتفرق الاجزاء واجتماعها مع ما يجانسها فصح انها مفرقة للمختلفات
وجامعة للمتشاكلات كنسبة الافعال الى مبدائها واما البرودة فقد قيل
انها عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا والحق انها كيفية موجودة مضادة
للحرارة من شانها الجمع بين المتشاكلات وغيرها فانها محسوسة يشتد ويضعف
والعدم ليس من شانه ذلك واما الرطوبة فهي كيفية تقتضي سهولة اللصوق
والفصل او سهولة قبول الاشكال ويرد ان المقتضي لقبول الاشكال
انما هو ذات الجسم لا امر زايد عليه فلم يكن هنا كيفية ذلك فلا يصح تفسير الرطوبة
التي هي من الكيفيات الموجودة بذلك وان سلم ان شيئا موجود في الجسم زايد على
ذاته مقتض لذلك فلا نم انها محسوسة لان الهواء رطب بلا خلاف ولو كانت
الرطوبة محسوسة لكانت رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان

الهوا اذ يمايحس وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده ولم يظنوا ان الفضا الذي
بين السماء والارض خلاء واما اليبوسة متقابل الرطوبة فهي بما كيفية تقتضي
عسر الالتصاق والانفصال او عسر قبول التشكلات قال الامام ان من الاجسام
المتصل ما ينفرك بسهولة ومنها ما ليس كذلك والثاني هو الصلب والاول على
قسمين احدهما ان يكون الجسم مركبا من اجزا صغار لا يقوى الحس على ادراك كل
واحد منها منفردا ويكون كل واحد صلبا عسر الانفراك لكنها متصلة بلحامات
سهلة الانفراك وهو الهش وهو في مقابلة اللزوج وثانيهما ان يكون الجسم في طبعه
ملك اللحامات وهو اليابس فالتسح هي الكيفية التي يكون الجسم بها سهل التفرق
والانفراك وقد يقال الحار لما يحدث حرارة اما بشرط ملاقاة البدن
كالاغذية والادوية او كالسموميات واما الغريزية التي بها قوام الحيوة فقيل
نارية وقيل سماوية وقيل مخالفة لهما الحار كما يطلق على ما يحس منه الحرارة يطلق
ايضا على ما يحس منه ذلك لكن يحدث في البدن اما بشرط ملاقاة البدن ويحس
بعد تاثيره في البدن كالاغذية والادوية الحارتين او لا بشرط ذلك
كالسموميات فانها قد يوثر في الجو ويحدث حرارة فيه كما يشاهد من الشمس ويسمى
مثل ذلك حارا بالقوة وكذا البارد قد يطلق على المحدث للبرودة ويسمى باردا
بالقوة واما الحرارة الغريزية التي في ابدان الحيوانات وبها قوام البدن فقد
قيل انها نارية فان الامام الرازي قال والذي عندي ان النار اذا خالطت
ساير العناصر وافادتها طبخا ونضجا ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقها ويبطل
قوامها ولا في القلة بحيث يعجز عن الطبخ فحرارتها هي الحرارة الغريزية وانما كانت
دافعة للحار الغريب لان هذا يحاول التفريق وتلك الافادة طبخا يعسر معه
على الغريب التفريق فالتفاوت بين الغريزية والنارية في كون الغريزية
داخلة في المركب دون الغريبة وقد قيل انها سماوية فانه حكي عن ارسطو انها من
جنس الحرارة التي تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل لاستتباعه
الوحدة يناسب الاجرام السماوية البسيطة فيفيض منها لاجل تلك المناسبة
حرارة غريزية بها قوام الحيوة وتعلق علاقة النفس والاشبه ان الحرارة

الغريزية

الغريزية والفايضة الاجرام السماوية والنارية متخالفة بالماهية لاختلاف
اثارها اللازمة لها فان حر الشمس يفعل في عين الاعشى من الاضرار ما لا يفعله
حر النار والحرارة الغريزية اشد الاشيا مقاومة للحرارة النارية ومدافعة
لها ويدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة بخلاف البرودة فانها تقاوم الحرارة
بالمضادة فقط فالحرارة الغريزية تحمي الرطوبات الغريزية الحاملة لها عن
ان يستولي عليها الحرارة الغريبة كالحرارة النارية فهي مخالفة لها في الماهية
ومنها الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة وقد يجعل انواعه بحسب الحرف
والطبيعي منها ما يكون الى فوق وهو الخفة او تحت وهو الثقل وهما متضادان
اي ومن اصول الملموسات الاعتماد وهو الذي يسميه الحكماء بالميل واختلف المتكلمون
في وجوده فانكره الاستاد ابو اسحق الاسفرايني واثبته المعتزلة وكثير من اصحابنا
قالوا ان الضرورة حاكمة بان من حمل حجرا ثقيلا يحس منه اعتمادا وميلا الى جهة
السفل فانكاره مكابرة فقيل ان هذا انما يتم اذا فسر الاعتماد بالمدافعة
نفسها فانا لا نشك في وجود المدافعة وكونها محسوسا لكل حامل حجر ثقيل
ما لو فسر بما يوجب تلك المدافعة فلا تشهد الضرورة على ذلك واشار المص رحمه الله
الى ذلك بقوله الاعتماد بمعنى المدافعة المحسوسة يعني ان المدافعة محسوسة
لا مجال للانكار فيها والاعتماد بمعنى ما هو الكيفية الملموسة واما مبدا المدافعة
فلا يحكم الحس بوجودها فلم يكن من الملموسات وقد يحتج بعضهم على وجوده بانه
لولاه لما اختلف الحجران المرميان الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطو اذ
كانا مختلفين في الحجم اذ ليس فيهما مدافعة الى خلاف جهة الحركة ولا مبداها
ح ولا اختلاف في الفاعل والمعاوق ايضا قيل لم لا يجوز ان يكون فيهما
مدافعة الى خلاف جهة الحركة كما يكون فيهما حين سكونهما فان المدافعة غير
الحركة كما يوجد في الحجر الساكن فوق اليد والزق المنفوخ المحبوس تحت الماء فلا
بعد ان يقال المدافعة كما توجد في الحجر حين حمل الانسان فوق اليد ساكنا كذلك
يوجد فيه حين حمله فوقها متحركا فيجوز ان يجتمع المدافعة الى جهة مع الحركة
الى جهة اخرى بالقسر فلم يثبت ح مبداها في الجسم اصلا على انه يمكن النزاع

في عدم اختلاف المعاوق فان الكبير بما يسه من الهوا اكثر مما يماس الصغير واما ما قيل
في الجواب من انه يجوز ان يكون الطبيعة مقاومة للحركة القسرية فيحصل التفاوت
في الجسمين بتفاوتها وهي في الاكبر اكثر لانها قوة جسمانية تنقسم بانقسامها
وتسميتها بالميل والاعتماد بعيدة جدا فانما هو اعتراف بان في الجسم مبدا للمدافعة
ونزاع في اطلاق اللفظ فلا يشتغل عليه وبما قلنا يظهر اندفاع ما قيل ايضا
في اثبات مبدا المدافعة من ان الحلقة التي يجذبها جاذبان متساويان يقع في الوسط
وقد فعل كل واحد فيها شيئا غير المدافعة لانها غير موجودة في الحلقة قطعا وهو
بحيث لو خلي عن المعارض لاقتضى انجذاب الحلقة الى جهته ومدافعتها لما يمنعها
من الحركة في تلك الجهة فثبت وجود شيء يقتضي الدفع وليس هو نفس الطبيعة لانها
تحرك نحو العلو او السفل فهو شيء اخر وهو الاعتماد فالانم انتفاء المدافعة في الحلقة
ح غاية الامر ان فيها مدافعات الى جهات حلا استحالة في ذلك ثم ان الاعتماد يتنوع
حسب تنوع الحركة فقد الى العلو وقد يكون الى السفل والى ساير الجهات
ولما كانت الجهات بحسب العرف العام والشهرة ستا ماخوذة من اطراف الانسان
التي هي القدام والخلف والفوق والتحت واليمين والشمال كما اعتبره العامة
او من اطراف الابعاد الثلث الجسمية باعتبار خصوصية اجزاء الجسم كما اعتبره
الخاصة صار انواع الاعتماد ايضا ستة بحسبها واشار بلفظ الانواع
الى انها مختلفة بالماهية لا بالاسم فقط كما مال اليه القاضي ابي بكر نظرا الى
ان الاعتمادات لو تماثلت لما اجتمعت في جسم واحد وقد يجتمعان كما في الحجر
المجذوب الى فوق فان الجاذب يجد من الحجر ميلا هابطا فلجتمع فيه ميل الصعود
والهبوط فلو كان الاعتمادان متعددين لما تصور حصولهما فيه معا
لاستلزام اجتماع الضدين او مثلين وقال الآمدي لو قيل بتعددها
من غير تضاد لم يكن ابعد ثم ان الطبيعي من انواع الاعتماد هو ما الى فوق
بالصعود وما الى السفل بالهبوط وهما متضادان لا يجتمعان في شيء واحد
من جهة واحدة مسميان بالخفة والثقل وهما متضادان لا يجتمعان
في شيء واحد من جهة واحدة مسميان بالخفة والثقل وهما عرضان زايدان

على الجسم او عايد بان الى قلة اعداد الجواهر وكثرتها كما ذهب اليه طائفة من اصحابنا
منهم الاستاد ابو اسحق والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا
ونفسانيا لان مبداه ان كان من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا
فطبيعي فيكون ميل مثل النبات الى التبرز والزبد طبيعيا الفلاسفة يسمون الاعتماد
ميلا ويقسمونه الى طبيعي وقسري ونفساني لان سببه وموصله ان كان خارجا مما فيه
عن محل الميل بالوضع والاشارة فهو الميل القسري والا فان كان مقارنا بشعور
وارادة فهو النفساني والا فهو الطبيعي والطبيعي قد يكون مع الشعور لا بالارادة
كالساقط من السطح اعلم ان بعضهم قد حصروا الطبيعي الى الميل الصاعد والهابط
فيشكل ح بحركة النبض وحركة النبات في التبرز والخروج والزبد وفرغ بعضهم
اعضاده فيهما كما يفهم من تقسيم الميل فعنده هذه الحركات داخلة في الحركات الطبيعية
المستندة الى الميل الطبيعي وكان المص اشار الى هذا المعنى بقوله فيكون ميل مثل
الخ يعني اذا كان الميل المغاير للقسري والنفساني طبيعيا فيكون ميل مثل
النبات منه لانه يصدق عليه انه ميل غير قسري وغير نفساني وان لم يكن صاعدا
او هابطا واصول المبصرات الالوان والاضواء ولكل منها انواع لا ان لجملة
جملة من انواع اللون اسما خاصا كالسواد والبياض وغيرهما بخلاف الضوء ردف
الملموسات بالمبصرات وان كان الانسب ذكر المذوقات بعدها لاتصال بشاعرهما
لكان المناسبة بينهما في تكثر مباحثهما وبحث المذوقات قبل فاقتضى تاخيرها
كانها من توابع المحسوسات وتتمتها فقال اصول المبصرات الالوان والاضواء فقط
واما غيرها من الاشكال والحركة والسكون والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال
والعدد والملاسة والخشونة والشفافة والكثافة والظل والظلمة والحسن
والقبح والتشابه والاختلاف فانما هي من المبصرات ثانيا وبالعرض لا يقال
الالوان ايضا انما تبصر بالاضواء فالمبصر الذي يبصر بذاته هو الضوء فقط لانا نقول
المراد بالمبصر بذاته هو الذي يتعلق به رؤية بالذات وان كان تعلقها به مشروطا
بامر خارج وبالمبصر بالعرض هو الذي تعلق به الرؤية المتعلقة بشيء اخر فكان
هناك رؤية واحدة متعلقة بالاحاول وبالمبصر بالعرض ثانيا كالحركة الاخرة

للسفينة وجالسها واما اللون فيتعلق بدرفيته غير الرؤية المتعلقة بالضوء
الا ان تلك مشروطة في تحققها بهذه كوجود العرض المتأخر عن وجود الجوهر ووجود
المعلول المتأخر عن وجود علته ثم لكل من الالوان والاضواء انواع مختلفة بل
اجناس مختلفة لكن بينها فرق من حيث ان لكل نوع من انواع الالوان واجناسها
التي تحتها اسما خاصا كالسواد الشامل للشديد والضعيف والبياض كذلك
والغبرة والقتمة والعودية والحمرة والصفرة والخضرة فبعضهم ذهبوا
الى ان الاصل في الالوان هو السواد والبياض والباقي يحصل بالتركيب وبعضهم
الى ان الاصل خمسة السواد والبياض والصفرة والحمرة والخضرة والباقي يحصل
بالتركيب والحق ان بالتركيب يحدث كيفيات في الحس واما ان كل كيفية
سواها فهي حاصلة بالتركيب فمما لا جزم فيه اذ يجوز ان يكون هناك كيفية مفردة
هي لون بسيط غير حاصلة بالتركيب ويتخيل البياض من مخالطة الضوء
للاجسام الشفافة كما في الزبد والثلج ومسحوق البلور والزجاج لا يمنع كونه
حقيقة يحصل باسباب اخر نقل عن بعض القدماء انهم انكروا الالوان مطلقا
وقالوا انها من الامور المتخيلة التي لا تحقق لها في الاعيان فان البياض انما يتخيل
من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه
يتخيل ابيض وليس لبياضه سبب غير ما ذكر وكما في الثلج فانه اجزاء جمدية
صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء وكما في البلور والزجاج
المسحوقين فانه يرى فيهما بياض مع ان اجزاءها المتصغرة لم ينفصل
بعضها عن بعض حتى يحدث فيهما اللون وكذا السواد انما يتخيل بضد ذلك
وقيل ان السواد لون حقيقي لامتناع انسلاخه والبياض تخيل غير حقيقي
فان الابيض قابل للالوان كلها والقابل للشيء يكون عاريا عنه وفيه نظر
فان امتناع الانسلاخ لا يدل على حقيقته لامكان لزوم سبب التخيل
مع ان سواد الشباب يزول ببياض الشيب ولو استلزم القبول خلو القابل
عن المقبول لما اتصف قابل الشيء به والحق ان تخيلهما في الامور المذكورة
لا يمنع كونهما حقيقتين موجودتين حاصلتين في بعض الاجسام بالاسباب

اخر

اخر وايضا يمكن منع كونهما في الامثلة المذكورة تخيلا لم لا يجوز ان يكون الاسباب
المذكورة موجبا لحدوثهما في محالهما واشتراطهما في وجودهما في محلهما بالمزاج ثم
الضوء ان كان من ذات المحل كالشمس فذاتي والا فعرضي ولونان والله اعلم
وثالث اخر مباحث الضوء عن مباحث الالوان وان كانت في رؤيتها او وجودها
مشروطة بدلالته بالنسبة اليها فالضوء كيفية لا يتوقف ابصارها على ابصار
شيء اخر وهو ان كان من ذات المحل المضيء لا بواسطة مضيء اخر فهو الضوء الذاتي والا
اي وان لم يكن من ذاته بل من مضيء اخر فهو الضوء العرضي فان كان المضيء الاخر مضيئا
لذاته فهذا المضيء العرضي المستضيء بالمضيء الذاتي يسمى ضوءا نورا وقد يخص
الضوء بالضوء الذاتي فاذا ذكرا معا اريد بهما هذين المعنيين كقوله تعالى
وجعل الشمس ضياء والقمر نورا وهذا الضوء العرضي يسمى ضوءا اول ايضا
وما يحصل في جسم اخر بسبب مقابلته للمضيء الاول فهو ضوء ثان وما يحصل
في اخر بسبب مقابلة ذلك الجسم فهو ضوء ثالث وقد ينقسم الى النور وهو الضوء
الاول والى الظل ويكون له مراتب متفاوتة في الشدة والضعف فالضوء الحاصل
في وجه الارض لمقابلة القمر يكون من الظل وقد يفسر الظل بالحاصل من الهواء المضيء
فيخرج منه ذلك والظلمة عدم ملكة له ومجعوليتها لا يستلزم كونها
كيفية موجودة كيف ولو كان كذلك كان حائلا للجالس في الغار من ابصار الخارج
كالعكس لعدم الفرق ذهب بعض الى ان الظلمة كيفية موجودة مضادة للضوء
مانعة عن الابصار بدليل انها مجعولة كما يدل على ذلك قوله تعالى وجعل الظلمات
والنور وكل مجعول موجود والجواب منع الكبرى فان الجعل قد يتعلق بعدم
الملكة كجعل العمى في شخص بعد ما لم يكن ثم تعلقه بالعدم الصرف محال وذهب
الاكثر انها عدم ملكة للضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا قالوا لو كانت موجودة
لكانت مانعة من رؤية من في الغار الخارج المضيء كما يمنع من رؤية من هو خارج
عن الغار الداخل فيه وليس كذلك فان الداخل في الغار يرى الخارج اذا كان
محاطا بالضوء والخارج لا يراه اما الملازمة فلان السائر بين الشيئين كما يمنع
ابصار هذا لذاك يمنع ابصار ذاك لهذا وربما شرط الرؤية احاطة الضوء

بالمرئي كما للرائي وهو حاصل للداخل في الغار بالنسبة الى الخارج عنه وليس حاصلا
للخارج بالنسبة الى الداخل فيه وهذا لا ينافي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من
الابصار الا ان يقال لم لا يجوز ان يكون الظلمة المحيطة بالمرئي مانعة من الابصار
او مطلقا كما يكون الضوء المحيط بالمرئي شرطا للابصار او مطلق الضوء
والذاتي من المترقرق كما للشمس يسمى شعاعا والعرضي كما للمرآة بريقا لانه
ان لبعض الاجسام المستنيرة ترقرقا اي تلألؤا ولمعانا حتى كان شيئا يفيض
منها يضطرب جيئة وذهابا ويكاد يستر لونها فذلك الشوط اما الذاتي ويسمى
شعاعا كما للشمس او مما من غيرها ويسمى بريقا كما للمرآة التي حاذت الشمس
فنسبة البريق الى الشعاع نسبة النور الى الضوء ولهذا اسماه عرضيا وقد يتوهم
ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل بالمستضيء بناء على ان حدوثه من مضيء
عال او متحرك او متوسط بينه وبين المضيء توهم بحركته انحدارا واتباعا وانعكاسا
ذهب اهل الحكماء الاقدمين الى ان الضوء اجسام صغار تنفصل من المضيء وتتصل
بالمستضيء لانه متحرك وكل متحرك جسم اما الصغرى فلانه ينحدر من المضيء العالي
كالشمس والنار الى الارض ولانه يتبع المضيء المتحرك في الحركة كما في المصباح والشمس
ولانه ينعكس من متوسط صقيل الى جسم اخر كما ينعكس من الماء المتوسط بين
الشمس والجدار الى الجدار والانعكاس حركة فثبت ان الضوء متحرك واما الكبرى
فظاهرة والجواب ان حدوثه في المقابل المستضيء يوهم انه متحرك وليس هنا
حركة من الضوء اصلا بل هو حادث في المستضيء فحدثه ولما كان حدوثه من مقابلة
مضيء عال يخيل انه منحدر ولانه حدوثه في المستضيء تابعا للوضع خاص
له بالنسبة الى المضيء توهم انه تبع المضيء في الحركة وكذا الكلام في حدوثه في شيء
مقابل للمتوسط شعاعه فان توسط هذا شرط في حدوثه في المقابل فيتوهم
انه انعكس من المتوسط وليس هنا انعكاس ولا انحدار ولا اتباع في الحقيقة
حتى يقتضي جسميته ومما يبطل هذا المذهب انه لو كان الضوء جسما متحركا لكانت
حركته طبيعية فيلزم ان يكون الى جهة واحدة لا الى الجهات كما شاهدوا ايضا النفوذ
اذا دخل في بيت من كوة ثم سدت الكوة فانه لا يخرج من البيت جسم ولا يبقى ايضا

على حاله

على حاله بل انعدمت الكيفية التي كانت مبصرة وهو المراد بالظلمة فظهر ان انعدام الضوء
عام شانه ان يكون مضيئا وعدم رؤية اللون في الظلمة قبل كون الضوء شرطا
لوجوده والحق لرؤيته قال بعض الفلاسفة ان اللون في الظلمة غير موجود في
الاجسام وانما يحصل حين وجود الضوء فيها فعدم رؤية اللون فيها ليس
لاجل عائق عن رؤيته بل انما هو لعدمه في نفسه اذ الظلمة لو كانت مانعة من ابصار
اللون مع وجوده لكانت مانعة لابصار من جلس في الغار الخارج وليست مانعة فظهر
ان عدم ابصاره في الظلمة انما هو لاجل انتفائه في نفسه لا لاجل انه موجود وهناك
عائق عن الرؤية وهذا غير تام فان شرط الرؤية احاطة الضوء بالمرئي لا للرائي
فانتفاؤه عنه يقتضي عدم الابصار لا انتفاء الضوء مطلقا بل الظاهر المعلوم
بالحدس هو ان الضوء شرط لرؤية اللون لا لوجوده فعند الظلمة يكون الاجسام
ملونة كما كانت عند الضوء لكن عدم الاحساس بالوانها انما هو لفقد شرط الاحساس
بها وهو الضوء ولا يلزم من ذلك اللون محسوسا ومبصرا بالعرض كما حققته واعلم
ان هذه الكلمات التي جرت في الرؤية بكونها مشروطة بالاضواء او غير مشروطة
انما هي على راي الفلاسفة والمعتزلة واما على مذهب الحق فرؤية من خلق الله تعالى
في الحي على وفق مشيئته مقارنا لامر اخر غير مشروط به ولا بشيء اخر فهو بمعزل
عن امثال هذه المباحث واما المسموعات وهي الاصوات بسببه القريب
تموج الهواء المعلول للقرع والقلع من المحسوسات المسموعات المدركة بحس السمع
وهي الاصوات والحروف اما الصوت فقيل انه متموج الهواء وقيل انه القرع
العنيف او القلع العنيف والاقرب الى الحق انه كيفية تحصل من التموج المعلول
للقرع وهو الامساس العنيف والقلع وهو التفريق العنيف فانه مدرك
بحس السمع ولا شيء من التموج والقرع والقلع بمسموع عسى ان يكون الاول
من الملموسات والاخيران من المبصرات بالعرض وانما اعتبر العنف في القلع والقرع
لانك لو قرعت جسما كالصوف مثلا قرعا لينا او قلعته كذلك لم يوجد هناك
صوت قيل وانما لم يجعلوها سببين للصوت ابتداء اي بلا واسطة التموج حتى
يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه

بناء على ان القرع وصول والقلع لا وصول وهما آنيان فلا يجوز كونهما سببا
للصوت لانه زماني ورد ذلك بان التموج ان كان آنيا فقد جعلوه سببا للصوت
الزماني وان كان زمانيا فقد جعلوا القرع والقلع الآنيين سببا له فجعل
الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب
علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ لا يلزم ح ان يكون الزماني موجودا في آن اول
انتفاء السبب مطلقا سواء كان علة تامة او جزءا اخيرا لها او غير ذلك يوجب انتفاء
معلوله فلو كان آنيا لزم كون معلوله آنيا بالضرورة   ويدل على وجوده
خارج الصماخ وتعلق الاحساس به هناك ادراك جهته ولو من الجانب المخالف
والتمييز بين قريبه وبعيده توهم بعض ان الصوت يحصل من التموج للهواء الحاصل
في داخل الصماخ وهذا التموج انما يحصل من التموج لحصول القرع والقلع
واذا لم يوجد الا في الصماخ فلا يتعلق به احساس الا هناك وهذا باطل فانه لو لم
يوجد الا فيه ولم يحس في الخارج لما حصل لنا ادراك جهته اصلا كما لا يدرك
جهة ورود الملموس باللامس لكنا قد ندرك في بعض الاوقات جهات الاصوات
فوجب ان يكون الصوت موجودا قبل الوصول الى السامعة وان يكون مدركا
هناك ايضا مع جهته ولما كان هنا مظنة ان يقال يجوز ان يكون ادراك جهته
من توجه الهواء القارع من تلك الجهة فلا يقتضي وجوده في الخارج وادراكه هناك
اشار الى دفعه بقوله ولو من الجانب المخالف يعني ادراك جهة الصوت ولو كان
من الجانب المخالف للقوة السامعة يدل على وجوده في الخارج وادراكه هناك ولم
يمكن ان يقال في هذه الصورة ان ادراك الجهة انما هو للتوجه منها فان التوجه من جهة
وادراكه من جهة اخرى وايضا التمييز بين قريب الصوت وبعيده يدل على وجوده
خارج الصماخ وادراكه هناك وليس لاحد ان يقول يجوز ان يكون ادراك القريب
والبعيد لقوته وضعفه فان التفاوت بينهما في القرب والبعد قد يفارق
التفاوت بالقوة والضعف وقد يتعاكسان واقول لم لا يجوز ان يقتضي
التموج في كل مرتبة من مراتب البعد من مبدئه صوتا مخالفا للآخر يحكم العقل
بعد ادراكه بقرب مبدئه وبعده وكذا يحكم بحصوله من جهته فيكون ح حصول

الصوت

الصوت مقصورا في الهواء الداخل في الصماخ بل في الهواء المصادف للحاسة وتعيين
الجهة والقرب والبعد من العقل بنوع استلزام هذا الصوت له   وعلى
كون ادراكه بوصول الهواء انه يميل مع الرياح وانه ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك
اي ويدل على كون ادراك الصوت بوصول الهواء المتكيف به الى السامعة لا بتعلقها
به في محله مع كونه بعيدا عنها كتعلق حاسة البصر الى المرئي في مكانه وان بعد
وليس المراد ان هواء واحدا يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى القوة بل
المعنى ان ما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا
وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة ح
والحاصل ان الاحساس بالصوت يتوقف على ان يصل الهواء الحامل له الى الصماخ
ويدل على ذلك وجهان الاول ان الصوت يميل مع الرياح حتى كان منه في جهة
يهب الرياح اليها يسمع وان كان بعيدا ومن كان منه في غير تلك الجهة لا يسمع وان
تساويا في البعد وليس ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب
الذي هبت اليه فدل على ان سماع الصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل
الى الصماخ الثاني ان الصوت ينفرد بسماعه من ينفرد بذلك اي بوصول الهواء
الى صماخه ولا يسمعه غير ذلك الشخص وان كان اقرب كمن وضع فمه في طرف انبوبة
طويلة ووضع طرفها الآخر في صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال فانه يسمعه ذلك
الانسان ولا يسمعه غيره وان كان اقرب وما ذلك الا لوصول الهواء المتكيف الى صماخ
الانسان وعدم وصوله الى صماخ غيره فدل ذلك ايضا على ان ادراك الصوت
انما هو بوصول الهواء الحامل له الى السامعة فان قلت هذا الحكم ينافي ما سبق
من ان الصوت يوجد خارج الصماخ ويدرك هناك قلت انما يدرك الصوت
خارج الصماخ بعد وصوله الى الصماخ فقوله ادراكه بوصول الهواء الى الحاسة
لا نعني به ان هذا الواصل مدرك وحده حتى ينافي الحكم السابق الذي يدل على
انه مدرك من غير وصول بل نعني ان ادراكه لا يحصل قبل الوصول فاذا وصل
ادرك القوة الواصل وما بعده فلا اشكال تامل وتدبر   واذا رجع
بمصادمة جسم املس فهو الصدى الهواء المتموج المتكيف بالصوت قد يرجع

بهتانه بسبب مصادمته جسما املس كجدار فيحدث صوت شبيه بالاول
وهو المسمى بالصدى فقد يسمع مع الاصل في زمان فلا تميز بينهما فيحس كانهما
صوت واحد كما في الحمامات وقد يسمعان في زمانين متباينين فيمتازان في
الحس   وما عرض له كيفية بها يمتاز عما يماثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع
فهو الحرف قد يعرض للصوت كيفية بها يتميز عن مثله في الحدة اي الزيرية والثقل
اي البمية تميزا في المسموع من حيث انه مسموع فيسمى الصوت من تلك الحيثية بالحرف
فالظاهر من العبارة ان الحرف هو المعروض وقد قيل انه هو المعروض مع العارض
وهذا اقرب ويمكن حمل العبارة على هذا الراي بضرب من التاويل ثم قيد المماثلة
في الحدة والثقل لاخراج هذين الوصفين فانهما كيفيتان مسموعتان تميز
لكل واحدة منهما صوت عن صوت اخر لكن لا عن مماثل فان الحدة انما تميز الصوت
عن الصوت المباين له فيهما لا عن المماثلة وهو ظاهر وانما ذكر قيد التميز في المسموع
احترازا عن الغنة وهو تسرب الهوا بعضا الى جانب الانف وبعضا الى جانب
الفم مع انطباق شفتين والبحوحة وهو غلظ الصوت فانهما سواء كانتا
ملذتين او غير ملذتين صفتان عارضتان للصوت يمتاز بهما عما يشاركه
في الحدة والثقل لكنهما ليستا بمسموعتين فلا يكون التميز الحاصل منهما تميزا
في المسموع من حيث هو مسموع وفيه نظر وكذا الكلام في الجهارية والخفائية
وينقسم الى صامت ومصوت مقصور هي الحركات وممدود هي المدات
والصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع الممدود
مثل لا ولا وقد يقال المقطع مقصور مع ساكن بعده مثل لم اي وينقسم
الحروف الى صامت وهو غير الحركات وغير الواو والياء والالف اذا كانت
ساكنة وحركة ما قبلها من جنسها كالضمة للواو والكسرة للياء والفتحة للالف
والى مصوت مقصور وهي الحركات لقصرها عن المدات والى مصوت ممدود
وهي الحروف المذكورة والالف لا يكون الا مصوتا والاخران قد يكونان
صامتين اذا كانا متحركين او قبلهما متحركان بحركة لا تجانسهما وهل يجوز
الابتداء بالحروف المصوتة فالجمهور على المنع فذلك اما لسكونها واما لانه يلزمها

سبق متحرك والاظهر الثاني فلم يجوز الابتداء بالساكن الصامت وعدم قدرة
البعض لا يدل على امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالة
وهل يجوز الجمع بين الساكنين من الحروف والصامت المدغم في مثله نعم اتفاقا كالدابة
وكذا اللين مع الصامت نحو تمود وفي الصامتين او صامت غير مدغم بعد مصوت
فقيل نعم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد وقيل لا وجوزوا
جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت كما يقال في الفارسية كارد وكوشت
وقيل لا وجعل في الصورة حركة مختلسة خفية جدا فلا يحس بها كما ينبغي وظن
انه اجتمع هناك ساكنان او اكثر ثم الحرف الصامت اذا كان مع المصوت المقصور
اي الحركة يسمى مقطعا مقصورا مثل ل واذا كان مع المصوت الممدود يسمى
مقطعا ممدودا مثل لا وقد يقال ويطلق اسم المقطع الممدود للمقطع المقصور
مع ساكن صامت بعده مثل لم فلم يكون من صامتين وحركة بينهما بخلاف
الاول فانه من حرفين فقط ثم الحركة والسكون في الحروف ليستا بمعنى يوجد
في الاجسام فانه من خواصها بل المراد بكون الحرف متحركا ان يكون بحيث يمكن ان يوجد
عقيبه مصوت مخصوص من المصوتات الثلاثة وبكونه ساكنا ان يكون بحيث
لا يمكن ان يوجد عقيبه شيء من تلك المصوتات وقيل الحركة هنا عبارة عن كيفية
حاصلة في الحرف الصامت من امالة مخرجه الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة
والى الواو ضمة والى الياء كسرة وفيه نظر   والمؤلف من الحرف يسمى بالكلام واللفظ
وقد يخص الكلام بما يفيد واللفظ بما يتالف من المقاطع قد فسر الكلام بانه المنتظم
من الحروف المسموعة المتميزة واحترز بقيد المسموعة عن المكتوبة وبالمتميزة
عن اصوات الطيور مثلا ولما كان اطلاق الحروف على المكتوبة والاصوات
الغير المتميزة بطريق المجاز والفاظ التعريف لا بد ان يحمل على معانيها الحقيقية
اكتفى المص بالحروف وحذف منه القيدين استغناء والكلام بهذا المعنى يطلق
على المهمل والمستعمل المفيد وغير المفيد وكذا اللفظ ثم قد يخص الكلام باللفظ
المفيد بمعنى دلالة على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم
او خبرية مثل زيد قائم وكذا قد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع سواء كانت

مقصورة مثل شبا و ممدودة نحو یا ذا فهو بهذا المعنی اعم من الکلام بالمعنی الاخص
وان کان اخص منه بالمعنی الاعم   و قد یتوهم ان اللفظ من قبیل الکم اذ یقدر
جمیعه بجزء منه ورد بانه بالعرض زعم الفارابی ان القول من مقولة الکم وان
الکم المنفصل ایضا ینقسم الی قار هو العدد و غیر قار هو اللفظ واحتج بانه
ذو اجزاء یقدر بجزء منه وکل ما هو کذلک فهو کم و قال اما الصغر فهو ان
اجزاء الالفاظ مقاطع مقصورة او ممدودة یقع فیها الترکیب بان یوجد مقصور
بممدود مثل علی او بالعکس مثل کان ثم ترکب هذه المقاطع مرة اخری فیحدث
اشیاء اعظم مما تقدم فاصغر ما یقدر به الالفاظ هی البسیطة المقصورة
ثم الممدودة ثم بعدها المرکبة واکملها ما ذکر فیه المقصور اولا ثم اردف بالممدود
واللفظ ربما یقدر بواحد منها و ربما یحتاج الی ان یقدر باثنین او اکثر کسایر
المقادیر فان منها ما یقدره ذراع فیستغرقه ومنها ما یحتاج الی ذراعین
واکثر واجیب بمنع الکبری وانما ذلک اذا کان التقدیر لذاته وههنا انما عرض للقول
خاصة الکم من جهة الکثرة التی فیه کما ان الجسم یقدر بالذراع ونحوه لما فیه من الکم
المتصل   واصول المذوقات الطعوم التسعة الاولی بحال المذوقات
ان تلی الملموسات لشدة ارتباط اللمس والذوق علی ما اشیر الیه لکنه اخرها
لقلة مباحثها وان کانت مباحثها لا یخ عن دقة فنظر فی المذوقات اصولها
الطعوم التسعة التی هی المرارة والملوحة والحرافة والعفوصة والقبض والحموضة
والحلاوة والتفاهة والدسومة قالوا وذلک لان الطعوم لا بد لها من فاعل
وهو الحرارة او البرودة او الکیفیة المتوسطة ومن قابل وهو الکثیف او اللطیف
او المتوسط بینهما فاذا فعل الحرارة واثرت فی الکثیف یحصل المرارة وفی المتوسط
الملوحة وفی اللطیف الحرافة والبرودة یحصل فی الکثیف العفوصة وهی ما
ینقبض به اللسان ظاهرا و باطنا وفی المتوسط القبض وهو ما به ینقبض
ظاهر اللسان فقط و فی اللطیف الحموضة والمعتدل الذی بین الحرارة والبرودة
یفعل فی الکثیف الحلاوة وفی المتوسط التفاهة وفی اللطیف الدسومة والتفاهة
یراد بها ههنا کیفیة ملایمة ضعیفة غیر محسوسة احساسا متمیزا وقد یطلق علی

عدم

عدم الطعم و قد یطلق علی کون الجسم بحیث لا یحس طعمه لکثافته فلا یتحلل منه
ما یخالط الرطوبة اللعابیة کما فی الحدید فاذا احتیل فی تحلیله احس منه
طعم قالوا ان ترکب من هذه التسعة طعوم لا نهایة لها فقد یکون لبعض الطعوم
المرکبة اسم کالبشاعة المرکبة من مرارة وقبض کما ان المرکب من الحلاوة والحموضة
وقد لا یکون واعترض علیه بان انحصار الفاعل وکذا القابل فی الثلثة المذکورة
ممنوع وایضا المراتب المتوسطة بین غایتی الحرارة والبرودة وکذا بین غایتی الکثافة
واللطافة غیر محصورة فجاز ان یکون کل واحد من تلک المراتب فاعلة او قابلة
لطعم بسیط علی حدة فلا ینحصر اعداد الطعوم فضلا عن التسعة وایضا الاختلاف
فی الشدة والضعف ان اقتضی الاختلاف النوعی فانواع الطعوم غیر منحصرة
وان لم یقتض کان القبض والعفوصة نوعا واحدا وایضا حدوث الطعوم
التسعة علی تلک الوجوه المخصوصة لم یقم علیه برهان ولا امارة تفید غلبة الظن ولهذا
قیل مباحث الطعوم دعاوی خالیة عن الدلایل   والمشمومات الروایح من
المحسوسات المشمومات وهی الروایح وانواعها غیر مضبوطة ومراتبها فی الشدة
والضعف غیر منحصرة کالطعوم ولا اسم لها الا من حیث الملایمة والمنافرة
فیقال هذا ریح طیب ملایم وهذا منتن او من حیث الاضافة الی طعم ما هی فیه فیقال
هذه رایحة حلوة وهذه رایحة حامضة ومن الاضافة الی محلها فیقال هذه رایحة
الورد والعنبر وهذه رایحة التفاح   الثانی الکیفیات النفسانیة
وتسمی مع الرسوخ ملکة وبدونه حالا القسم الثانی من اقسام الکیف الکیفیات
النفسانیة وهی الکیفیات المختصة بذوات الانفس الحیوانیة ومعنی اختصاصها
بها انها توجد فی الحیوان ولا توجد فی سایر الاجسام من النباتات والجماد فلا
ینافی وجود بعضها فی المجردات کالعلم والقدرة علی ان القایل بوجودها
فی الواجب والمجردات لم یجعلها من جنس الکیف وقیل المراد بها ما یختص بذوات
الانفس اعم من ان یکون حیوانیة او سماویة فان الصحة ومقابلها من هذه الکیفیات
توجدان فی النبات بحسب قوة التغذیة والتنمیة ثم هذه الکیفیات
ان کانت راسخة فی موضوعاتها مستحکمة فیه بحیث لا یزول عنه او یعسر زوالها

تسمى ملكة وان لم تكن راسخة تسمى حالا والمخالفة بينهما بحسب العارض من الرسوخ وعدمه والكيفية الواحدة قد تصير ملكة بعد ما كانت حالا وما قيل من انهما مختلفان بالشخص البتة وان جاز ان يكونا متحدين بالنوع ففيه بحث لان عدم الرسوخ وعدمه من المشخصات فيجوز زوال احدهما وحدوث الآخر مع بقاء الشخص بحاله وانواعها خمسة كالمحسوسات الاول الحيوة الثاني الادراك الثالث الارادة الرابع القدرة الخامس اللذة والالم فمنها الحيوة وهي المبدأ لقوة الحس والحركة ولا يشترط اعتدال المزاج ووجود البنية والروح وان كانت قد تنتفي بفقدها انما ابتدأ بالحيوة لانها اصل الباقي من الكيفيات النفسانية مستتبعة اياها واختلفوا في تفسيرها فجعلها بعضهم نفس قوة الحس والحركة وبعضهم قوة التغذية والتنمية وبعضهم جعلوها كيفية اخرى غير تلك القوى مبدأ لها وهذا اقرب الى الحق ولهذا اختاره المص وعرفها بما هو مبدأ القوة والحركة وتحقيق ذلك انه اذا حصل التركيب من المركبات العنصرية مزاج خاص يليق بنوع حيوان يفيض عليه من المبدأ كيفية وقوة فيفيض منها ساير القوى الحيوانية من الحس والحركة والتصرف في الاغذية فتلك القوة القابضة اولا هي الحيوة وهذه القوى تابعة لها فهي مبدأ لهذه القوى ويكون غيرها وانما كان هذا الوجه اقرب لانها قد توجد بدون الحس والحركة فلم يكن عينها وذلك كما في العضو المفلوج فان الحيوة فيه موجودة والا لصار متعفنا متفرقا كما في اعضاء الميت وليس فيه الحركة والحس وكذا في العضو الذابل توجد الحيوة ولا توجد التغذية وتوجد التغذية في النبات وليست فيه حيوة واعترض عليه بان انتفاء الحس والحركة في العضو المفلوج لا يدل على انتفاء قوتهما لجواز ان يكون تخلف الاثر عنها لمانع وكذا الكلام في العضو الذابل واما وجود قوة التغذية بدون الحيوة في النبات انما ينفع اذا ثبت ان قوة التغذية فيه وفي الحيوان متماثلان وانى يكون ذلك ثم الحكماء زعموا انه لا بد للحيوة من جسم مؤلف من العناصر او بعده لمزاج خاص يناسب بنوع من الحيوان حتى يفيض عليه صورة نوعية حيوانية مستتبعة للحيوة ولا بد فيها من اعتدال الروح الحيواني المتولد من بخارية الاخلاط الحامل لقوة الحيوة الى

اعضاء البدن ثم ان بقاء المزاج والروح الحيواني على اعتدالهما المعتبر في بقاء الحيوة تابع لتلك الصورة النوعية فاذا تغير المزاج وزال عن الاعتدال بسبب من الاسباب زالت الحيوة وانقضت البنية واضمحلت الصورة كما يشاهد في الحيوانات وكذا عند المعتزلة مشروطة بالبنية المخصوصة هي عدد من الجواهر الفردة التي يقوم بها تاليف خاص ولا يتصور قيام الحيوة بدونها ونحن معاشر الاشاعرة لا نشترط في الحيوة شيئا من البنية والمزاج المعتدل والروح والتاليف بل نقول يجوز ان يخلق الله تعالى الحيوة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزى وان انتفت الحيوة بانتفاء هذه الامور فيما يشاهد لان المقارنة لا تدل على علية احد المتقارنين للآخر خصوصا في بعض الصور والى هذا اشار المص بقوله ولا يشترط باعتدال المزاج الى قوله وان كانت قد تنتفي بفقدها كما يظهر بادنى تامل والموت زوالها وقيل كيفية تضادها وقد يطلق على عدمها كما في الجماد والموت هو عدم الحيوة عما اتصف بالحيوة فبينهما تقابل العدم والملكة وقيل هو كيفية وجودية تضاد الحيوة وقول المعتزلة ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضي زوال حيوة الجسم من غير جرح ناظر الى هذا وقد يستدل على وجوديته بانه مخلوق لقوله تعالى خلق الموت والحيوة وكل مخلوق موجود لاستحالة تعلق الخلق الى المعدوم بديهة والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير يتعلق بالعدميات ايضا ولو سلم فيجوز ان يكون المراد بخلق خلق اسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج وقد يطلق الموت على عدم الحيوة من غير قيد زايد فيصح اطلاق الميت على الجماد وهو قليل ومنها الادراك وهو تميز وظهور وحضور للشيء عند العقل بحقيقته كالنفس وصفاتها او بصورته المنتزعة كما في الماديات والحاصلة ابتداء كما في المجردات والمعدومات المدرك قد لا يكون خارجا عن المدرك كالنفس وصفاتها وقد يكون ماديا كالجسم واجزائه واما ان يكون مجردا كالعقل والنفس فادراك الباب الاول لها ان يكون المدرك حاضرا عند المدرك مشاهدا له ولا يحتاج الى توسط صورة فهذا الشيء عالم من حيث انه مجرد حضر عنده

مجرد غير غائب عنه ومعلوم من حيث انه مجرد حاضر عند مجرد وفي الباب الثاني
قد يحتاج ادراكه الى انتزاع صورة منه مساوية حاكية منه وهي في الحقيقة ذلك المعلوم
بعد التجرد عن اللواحق المادية وقد لا يحتاج الى انتزاع تلك وتجريده بل يحصل بنفسه
في آلة المدرك فيشاهده المدرك عند تلك الآلة وفي الباب الثالث هو باعتبار
حصول صورته المبتدأة في العقل لا باعتبار انتزاعها وتجريده فالادراك
هو حصول الشيء عند المدرك بحقيقته وهو فيما اذا كان المدرك غير خارج عن
المدرك كالنفس وصفاتها او حضوره عنده بصورته المنتزعة منه كما في الماديات
او حضوره عنده بصورته الحاصلة ابتداء اي من غير انتزاع كما في المجردات والمعدومات
فان العقل في ادراكها لا يحتاج الى تجريدها عن شيء وانتزاع صورة منها بخلاف
الماديات اذا ادركها بنفسه او بالآلة وهي مع انها مغايرة للهوية
التي بها الاتصاف ليس حصولها للنفس كحصول العرض للمحل فلا يلزم اتصاف
المدرك بالمدركات فالكريم يتصور البخل ولا يتصف به ويتصف بالكرم وقد
لا يتصوره هذه جواب شبهة اوردت على قولهم العلم حصول صورة الشيء
المساوية له في الماهية وحضوره بها عند العقل تقريره انه لو كان العلم عبارة
عما ذكر لزم اتصاف العقل بالحرارة والبرودة عند ادراكها لان الموصوف
بالحرارة ليس الا ما حصل فيه الحرارة وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع
الضدين اي الحرارة والبرودة وتحرير الجواب ان حصول الحرارة بهويتها ووجودها
الخارجي يستلزم اتصاف المحل بها والحاصل في العقل عند ادراك الحرارة هو
الحرارة بصورتها ووجودها الظلي وتلك الصورة وان كانت مساوية لذي
الصورة بمعنى لو وجدت بوجود اصلي خارجي تكون ذا الصورة بعينه لكنها مخالفة
له في كثير من الاحكام وايضا حصول الشيء للشيء مطلقا لا يستلزم اتصاف
الشيء الثاني بالشيء الاول فانه قد يطلق على حصول المال لصاحبه وبالعكس
وحصول الصورة للمادة وبالعكس وحصول كل منهما للجسم وبالعكس
وحصول السواد للجسم لا يخفى ان جميع هذه المعاني لا يقتضي الاتصاف فلم لا يجوز
ان يكون حصول الصورة للمدرك مما لا يوجب الاتصاف بل نقول هو ليس مما يقتضيه

قال

فان الكريم يتصور البخل فيحصل له صورة البخل مع انه لا يتصف به وهو يتصف بالكرم سواء
تصوره فيحصل له صورة الكرم او لم يتصوره فلم يحصل له تلك وفيه خزازة ومن
انكر الوجود العقلي جعل الادراك اضافة او صفة ذات اضافة فاشكل العلم
بالمعدومات سيما الممتنعات يعني ان المتكلمين المنكرين للوجود الذهني لم يجعلوا العلم
عبارة عن الصورة الحاصلة كما ذهبت اليه الفلاسفة بل جعلوها عبارة عن الاضافة
التي بين العالم والمعلوم وهي المسمى بالتعلق او عن صفة لها تلك الاضافة ومع هذه
الاضافة هي العالمية وقد جعل القاضي الباقلاني العالمية من قبيل الاحوال واثبت
مع العلم والعالمية تعلقا فاما لاحدهما او لكليهما فهناك امور ثلثة او اربعة
وعلى التقادير يشكل الامر في العلم بالمعدومات خصوصا في الممتنعات التي
لم يكن لها حظ من الوجود البتة فان الاضافة يقتضي ثبوت المضافين واذا لم
يتحقق احد الطرفين اصلا فكيف يضاف اليه شيء او يضاف هو الى شيء لا يقال هذا
الاشكال وارد ايضا على القول بان العلم هو الصورة الحاصلة فان الصورة يقتضي
ذا صورة فهو اما ان يكون في الخارج فلا يكون معدوما والكلام فيه او في الذهن
فيكون فيه من المعدوم امر هو الصورة وامر آخر له الصورة وهو باطل لانا نقول
لا نم اقتضاءها ذلك بل الحاصل في الذهن ليس الا الصورة فقط ومعنى كونها صورة
للمعدوم انها بحيث لو تحققت وتحقق ذلك المعدوم لكانت اياه وهذا المعنى
لا يقتضي حصول شيء غير الصورة ولا يستلزمه قطعا فلا اشكال ولزم
القول بالصورة في الكل لان الادراك معنى واحد ومعناها ان للمعدوم وجودا
غير متأصل وهي من حيث قيامها بالذهن علم ومن حيث ذاتها معلوم بخلاف الموجود فان
العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج يريد ان التفصي من ذلك الاشكال لم يتيسر
الا بالقول بالصورة في العلم بالمعدومات واذا قيل بها فيه لزم القول في الكل اي
في الموجودات جميعا ولم يمكن الفرق بين العلم بالمعدومات وبين العلم بالموجودات
بان يقال العلم في الاول بحصول الصورة وفي الثاني بالاضافة والتعلق لان الادراك
معنى واحد في الكل ولا يتصور الاختلاف بين افراد ماهية نوعية فاذا ثبت
ان الادراك في بعض المواد بحصول الصورة ثبت في انه في الكل كذلك ثم ان

المراد بصورة المعدوم هو ان يكون للمعدوم وجود غير متاصل لا يكون مبدا الاثر
بحسب هذا الوجود فهذه الصورة فباعتبار قيامها بالذهن علم وباعتبارها في حد
ذاتها معلوم فالعلم والمعلوم لا متغايران الا بالاعتبار بخلاف صور الموجودات
فانها علم من حيث قيامها بالذهن ومعلوم من حيث وجودها في الخارج فالعلم
والمعلوم يكونان متغايرين ههنا بالذات وفيه بحث فان الحال في صور الموجودات
كما هو في صور المعدومات غير انها منتزعة في الموجودات مخترعة في المعدومات
فكما ان لصور المعدومات اعتبارين كذلك لصور الموجودات غير ان لصور الموجودات
باعتبارها في نفسها مطابق في الخارج وهذا لا يمنع العلم بالذات وبانها في
الموجودات ليس كذلك بحكم بل الظاهر انها معلوم وعلم في الصورتين باعتبار
حصولها في الذهن وقيامها بها لان المعلوم في الصورة الخارجية مطابقة
لامر خارجي يمكن ان يحكم عليه باحكام ذلك الامر وهو المعلوم ثانيا وبالعرض ولم
يتصور ذلك في المعدومات تامل وانواع الادراك احساس وتخيل
وتوهم وتعقل والعلم قد يطلق لمطلق الادراك وللثلثة الاخيرة وللاخير
وللتصديق الجازم المطابق الثابت ويسمى الخالي عن الجزم ظنا وعن المطابقة
جهلا مركبا وعن الثبات اعتقادا واما الشك والوهم فتصور الاحساس
ادراك الشيء الحاضر المكتنف بالهيئات المخصوصة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل
ادراك الشيء المكتنف ولكن في حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو والتعقل ادراك الشيء مجردا عن المادة وذهب الشيخ
الاشعري الى ان الاحساس هو العلم بالمحسوسات فالابصار علم بالمبصرات والسمع علم
بالمسموعات وهكذا وخالفه الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم بهذا اللون
وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه فكيف يكون احدهما هو الاخر
ويجيب بانه لم لا يجوز ان يكون الادراك بالحواس علما اخر مخالفا لسائر العلوم بالماهية
او الهوية وهذا ضعيف فان الخلاف انما هو في ان الادراك حقيقة مخالفة للحقيقة
المسماة بالعلم اتفاقا او لا فاذا سلم انه مخالف لتلك الحقيقة صار النزاع لفظيا
مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه ورد بان الاختلاف بالهوية

يكفينا

يكفينا في منع الجواز استنادا الاختلاف اليه وذكر اختلاف النوع لزيادة تنظيرا وقول
بماثلهما يقتضي امتناع تعلق الاحساس بالمعلوم الجزئي حال كونه معلوما لامتناع تعلق
علمين متماثلين لشيء واحد في حالة واحدة بديهة وايضا الظاهر ان الخلاف في ان
الادراك الحاصل بالحواس هل هو مغاير للادراكات الحاصلة بغيرها وهذه هي المسماة
بالعلم اتفاقا فالعلم بحسب هذا المفهوم الشامل لهذه الادراكات الحاصلة بغير
الحواس سواء كان مفهوما نوعيا او صنفيا لا يطلق على الادراك الحاصل بها او لم يكن
مغايرا لها ومفهوم العلم كما يصدق على هذه الادراكات يصدق على ذلك الادراك
سواء كان جنسا او نوعا او صنفا فاذا تبين ان الحاصل بالحواس ليس مما يصدق
عليه ذلك المفهوم ظهرت المغايرة وتم الامر وان لم يتبين ذلك فالاعتراض
هو ذا فالمصنف رحمه الله اشار بان النزاع بينهما لفظي وقال العلم قد يطلق
على الادراك فيشمل الاحساس ايضا وقد يطلق لمعنى يشمل غير الاحساس
وهي الانواع الثلثة الباقية التي هي التخيل والتوهم والتعقل فيكون الاحساس
مغايرا للعلم بهذا المعنى وقد يطلق على القسم الاخير وهو التعقل فيقابل
العلم الثلثة الباقية اعني الاحساس والتخيل والتوهم وقد يطلق على التصديق اليقيني
وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فان خلا عن الجزم سواء طابق الواقع
او لا فهو الظن وان خلا عن المطابقة دون الجزم فهو الجهل المركب وان خلا عن
الثبات فهو الاعتقاد التقليدي ولكن يعتبر فيه المطابقة فينقسم الى صحيح و
فاسد وقوله واما الشك الخ اشارة الى رد ما ذكره الامام وجمع من المتاخرين من ان
غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم فان الشك
والوهم من التصورات الخالية عن الحكم فكيف يعدان من اقسام الاعتقاد لغير الجازم
فان قلت المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند التعقل قلت هذا تصديق
داخل في اقسام التصديقات المذكورة بمنزلة قولنا انا شاك في كذا ولا دخل له
في النسبة المشكوك فيها والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها
فنسيان والا فسهو والجهل البسيط عدم ملكة والمركب مضاد له وصل بما لا ذلك
الخلاف لا يعارض الانطباق يريد بان الفرق بين السهو والنسيان وان لم يعرف

بينهما بعض فالسهو هو زوال الصورة عن المدركة دون الحافظة والنسيان زوالها
عنهما ايضا ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحيوة بمعنى انهما عدم ملكة العلم مع قصد
الطريان والجهل البسيط عدم العلم عما من شانه ان يكون عالما فيكون مقابلا للعلم
تقابل العدم والملكة والجهل المركب اي الاعتقاد الجازم العاري عن المطابقة سواء
كان مستندا الى شبهة او تقليد فمقابل العلم تقابل التضاد لكونهما معنيين يستحيل
اجتماعهما في موضوع واحد ولكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما
بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة ان الجهل المركب مماثل للعلم فان الاختلاف
بينهما ليس الا بعارض الانطباق فان العلم هو الاعتقاد المطابق والجهل هو الاعتقاد
الغير المطابق والمختلفان بالعارض هما المتماثلان وايضا قد يصير العلم بعينه جهلا
فان من اعتقد جلوس زيد في الدار يوم الجمعة وهو كذلك فهذا الاعتقاد علم ثم اذا
خرج زيد منها يوم السبت يصير هذا العلم بعينه جهلا لعدم مطابقته الواقع وفيه نظر
فان اختلاف العارض قد يوجب الاختلاف في الماهية كما اذا كان لازما ولا نسلم ان
اعتقاد جلوس زيد في الدار يوم السبت هو الاعتقاد به في يوم الجمعة بل ان ذلك
وتجدد اخر فان قلت هذا المنع عسى ان يكون مكابرة فانهم قالوا الاختلاف بينهما
الا بالعارض بين الشيئين في العارض فقط يستلزم تماثلهما جزما قلت لم يثبت
بعد انحصار تغايرهما في العارض فقط وهل الاختلاف الا فيه كحاصل دليلهم انا
لا نجد الاختلاف بينهما الا بحسب العارض وهو يستلزم التماثل فتوجه المنع بلا
مكابرة   والعلم الحادث قد يكون قديما لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى
وقد يكون حادثا يسبقه العدم وهو علم المخلوقات فقد يكون حاصلا لهم بالفعل
وقد يكون بالقوة بان يحصل لهم استعداد العلم كالنفس في المرتبة الاولى التي هي
المسماة بالعقل الهيولاني وتلك الاستعداد يتفاوت بالقرب والبعد بحسب كثرة اسباب
الحصول وقلتها والحاصل بالفعل قد يكون بطريق الاجمال كمن يعلم مسئلة ثم
يسال عنها فيات بالجواب ويقربه في ذهنه حالة السوال امر بسيط هو مبدا
التفاصيل التي يلاحظ حالة تقرير الجواب والفرق بينهما ضروري وقد يكون
بطريق التفصيل وهو ان يحضر صورة المركب بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها

عن

عن بعض واحدا بعد واحد وشبه ذلك بمن نظر الى صفحة مكتوبة دفعة فلا شك ان النظر
قد وقع على جميع الاجزاء والتفت اليه من غير ملاحظة خصوصية كل حرف من حروف تلك الصفحة
حتى لو سئل عن خصوصية كل حرف لم يقدر على الجواب عنه ثم داعي النظر الى كل حرف حرف
والتفت اليه بخصوصيته حصلت له حالة اخرى وانكشفت تلك الصفحة عنه انكشافا
اتم من الاولى بحيث لو سئل عن خصوصية كل حرف لاتي بالجواب كما هو فالحالة الاولى
هي العلم الاجمالي والثانية هي العلم التفصيلي وانكر الامام ذلك وقال في الحالة
الاولى لا يخلو اما ان يكون صور الاجزاء حاصلة له فيكون معلومة له تفصيلا كالحالة
الثانية واما ان لا يكون حاصلة له بالفعل فلم يكن معلومة اصلا لا اجمالا
ولا تفصيلا نعم قد يتفاوت العلم بالاجزاء بانه قد يحصل صورها دفعة وقد يحصل
مرتبة لكن هذا التفاوت ليس بالقياس الى المعلوم بل باعتبار عوارض العلم
وهي الاجتماع والترتيب والجواب ان صور الاجزاء حاصلة في العلم الاجمالي كما في التفصيلي
لكن العقل يتوجه بمجموع تلك الصور الى مجموع اجزاء المركب في ملاحظة واحدة
وفي التفصيلي يلاحظ الكل بملاحظات شتى يلاحظ كل جزء بصورته فالكل ح
ملحوظ بمجموع تلك الملاحظات التي تعلقت بالاجزاء فافترقا ثم الاستعداد لا يتصور
في الواجب جزما واما العلم الاجمالي فان اشترط فيه الجهل بالتفصيل فلا يجوز عليه تعالى
وان لم يشترط فالحق انه لا يمتنع واعلم ان قول المص في تفسير الاجمالي بان يلاحظ امر
بسيط هو مبدا التفاصيل يشعر بان الامر المفصل غير معلوم في الاجمالي وانما المعلوم
امر بسيط يتخرج منه التفاصيل كما يستخرج الفروع من الاصول وليس كذلك
فان المعلوم في الاجمالي هو المعلوم التفصيلي كما شرحنا فلا يكون بسيطا بل متعددا
الا ان هذا المتعدد ملحوظ في الاجمال بملاحظة واحدة وفي التفصيل بملاحظات
متعددة حسب تعدد الاجزاء   وجاز انقلاب النظري ضروريا وفي عكسه
خلاف كما في تعدد العلم بتعدد المعلوم فيه مبحثان الاول هل ينقلب العلم الضروري
نظريا والنظري ضروريا فلا خلاف عند المتكلمين في جواز القسم الثاني بان يخلق
الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علمه النظري والمعتزلة ايضا
جوزوه بناء على تجانس العلوم فيجوز على احدهما ما يجوز على الاخر ومنعوا وقوعه

فيما وقع التكليف كالعلم بالله تعالى وصفاته يقبح تكليف غير المقدور واما الاول
اى انقلاب الضرورى نظريا فقد جوزه بعض المتكلمين مطلقا لتجانس العلوم ولا
يخفى ضعفه لجواز ان يكون بعض افراد العلوم ما نحن عن النظرية ومنعه بعضهم مطلقا
لاستلزامه جواز خلو النفس عن العلوم مطلقا وانه قح بالوجدان وهذا انما يمنع الايجاب
الكلى اى جواز انقلاب كل ضرورى نظريا ولا يثبت بذلك السلب الكلى الذى هو
المط وهو ان لا شىء من الضرورى ينقلب نظريا على ان الوجدان يدل على عدم الوقوع لا
على الامتناع وقال بعضهم يمتنع الانقلاب فى الضروريات الذى هو شرط الكمال العقل
واسهاله الاكتساب النظريات والا لزم الدور واما فى غيره من الضروريات
يمكن الانقلاب ثم انه يجوز استناد العلم الضرورى الى النظرى فان الضرورى هو ما لا
يحتاج فى نفسه ولذاته الى نظر فلو توقف حصوله على علم نظرى لم يلزم منه فساد
كتوقف الحكم البديهى على تصورات اطرافه النظرية المبحث الثانى هل يجوز تعلق علم
واحد بمعلومين لا اختلاف فى جواز تعلق العلم القديم كعلم الواجب تعالى بمعلومات
غير متناهية وكذا لا خلاف فى جواز تعلق العلم الحادث بامور كثيرة على سبيل الاجمال
كتعلق العلم بافراد عنوان كلى فى ضمنه وانما الخلاف فى تعلق علم واحد حادث باكثر
من معلوم واحد فعند بعضهم يجوز ذلك مطلقا سواء كان نظريا او ضروريا كتعلق
علم الله تعالى وهذا قياس فقهى وعلى تقدير تمامه لا يفيد اليقين وعند الشيخ لا يجوز
لانه لو تعلق باكثر من معلوم لتعلق بامور غير متناهية اذ ليس عدد اولى من عدد
وضعف هذا ظاهر وعند بعضهم لا يتعلق بمعلومين اذا كان نظريا لانه مستلزم
اجتماع نظرين فى حالة واحدة وهو محال والجواب منع ذلك فانه يجوز ان يكون
نظر واحد يؤدى الى علم بذينك المعلومين وانما يمتنع ذلك اذا امتنع تعلق العلم
الواحد بمعلومين وهو مصادرة وعند القاضى وامام الحرمين لا يجوز تعلقه بمعلومين
يجوز انفكاك احدهما عن الاخر والا لزم انفكاك الشىء عن نفسه وهو قح والجواب
انهما حالة الانفكاك يكونان معلومين بعلمين وفى حالة الالتئام يجوز ان
يتعلق علم واحد بهما ولا يلزم منه قح ومحله القلب بدليل السمع لان
الكلام فى القلب لا الكلام فى توسط الالات فى الجزئيات دلت الادلة

السمعية

السمعية على ان محل العلم هو القلب قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقال
فيكون لهم قلوب يعقلون بها او اذان يسمعون بها وقال افلا يتدبرون القران
ام على قلوب اقفالها واما الادلة العقلية فلم تقم على تعيين موضع بل يجوز ان يخلقه
الله تعالى فى اى جوهر شاء فان البنية ليست شرطا للحيوة ولا لتوابعها فاذا خلق الله
العلم فى اى جزء فهو عالم بقى الكلام فى ان القلب اى شىء هو هل العضو المخصوص الذى
يكون لجميع الحيوانات ام شىء اخر فالظاهر من كلام كثير من المحققين انه هو الروح الذى
به امتياز الانسان عن غيره واما الالات التى هى المشاعر فهى متوسط فى ادراك
الجزئيات وعند المحققين من الفلاسفة محل العلم هو النفس الناطقة فيدرك الكليات
والمجردات بذاتها والجزئيات المادية بواسطة الالات وسيجىء تمام الكلام فى مباحث
النفس ان شاء الله تعالى ومناط التكليف القوة الحاصلة عند العلم ببعض
الضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهى القوة المميزة بين الامور
الحسنة والقبيحة لا خلاف فى ان مناط التكليف هو العقل ولهذا لا يتوجه الى
فاقديه كالصبيان والمجانين ولفظ العقل قد فسر بالعلم بالضروريات التى يتمكن
بها من اكتساب النظريات والاقرب انه قوة حاصلة عند العلم بالضروريات
بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهذا معنى قول الامام العقل غريزة
يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وهذه هى القوة التى بها
يميز بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها الارادة وهى كساير الوجدانيات
يسهل معرفتها ويعسر تعريفها وتفارق فى الوجود الشهوة من الكيفيات النفسانية
الارادة والاقرب ما قيل ان معناها واضح بحيث لا يلتبس بغيرها كساير
الوجدانيات الا انها يعسر تعريفها والتعبير عنها بما يفيد تصورها وسيجىء التفاسير
التى ذكرها المتكلمون وتفارق الشهوة لتحققها بدون الشهوة كمن يريد شرب
الدواء المر بامر الطبيب من غير شهوة وقد يشتهى الشىء ولا يريده كما فى الطعام
اللذيذ المضر وتشترك تعلقها بالقوة الادراكية كالشهوة بالطبيعية
قيل هى اعتقاد النفع او ميل يتبعه او العلم بما هو عند العالم كمال وخير ذهب
كثير من المعتزلة الى ان الارادة هى اعتقاد النفع سواء كان يقينيا او غيره وقال ابو

قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه
وذهب جماعة منهم الى ان الارادة هي ميل يعقب ذلك الاعتقاد المسمى بالداعي فذلك
لانا كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل ورد بانا لم نجعلها
مجرد اعتقاد النفع بل اعتقاد نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك
النفع اليه او الى غيره اذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة واما الميل المذكور
فانما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى لقاء المحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهبت
الفلاسفة الى انها عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال او خير من حيث هو كذلك
واشار المص الى انهم انما ذهبوا الى ما ذهبوا لشدة ارتباط الارادة بالقوة الادراكية
كارتباط الشهوة بالقوة الطبيعية حتى حسبوا انها ممتنع ان تفارق عنها وادعوا فيه
الضرورة وانت خبير بانه لو سلم دوام مقارنتها اياها لم يلزم منه ان يكون
هي بعينها تلك او لازمها بحيث يمتنع حصولها بدونها بل ربما يدعى ذلك كما في
صورة الهارب عن السبع اذا عن له طريقان مفضيان الى النجاة فانه يختار احدهما
ويريد السلوك فيه من غير اعتقاد نفع يرجحه عن الطريق الاخر كما لا يخفى على منصف
فظهر ان القول بانها اعتقاد النفع او ميل تابع له والعلم بان الشيء خير لم يساعده عليه
البرهان ولا الوجدان   والتفسير بصفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من
الفعل والترك لا يكشف عن حقيقته ذهبت الاشاعرة الى ان الارادة صفة للقادر
بها يرجح القادر احد مقدوريه على الاخر الفعل والترك فالقديمة توجب المراد والحادثة
لا توجبه وان كانت مقارنة له وغير مشروط باعتقاد النفع وميل تابع له كما تشهد
الحال المذكور فعلم من ذلك انها امر غير الاعتقاد المذكور والميل واما ان ماهيتها
اي شيء هي فلم ينكشف من هذا التعريف فلعل مراد المفسر التنبيه على حقيقتها المعلومة
بالوجدان بايراد بعض لوازمها   وزعم الشيخ ان ارادة الشيء نفس كراهة
ضده ذهب الشيخ رحمه الله الى ان ارادة الشيء عين كراهة ضده مستدلا بانها لو لم
تكن عينها لكانت مغايرة لها وح اما ان تكون مثلها او ضدها فيمتنع اجتماعها

معها في محل واما ان يكون مخالفة لها فيمكن اجتماعها مع ضدها اذ المخالف للشيء يجامع ضده
وضد كراهة الشيء ارادة ضده فيجتمع ارادة الشيء وارادة ضده هف والجواب ان
انتفاء العينية لا يستلزم المغايرة بناء على ثبوت الواسطة بين المتحدين والغيرين
وان المخالف لا يجب اجتماعه مع ضد الاخر بل قد يمتنع بان يكون بين المتخالفين تلازم
ولو وجب لزم اجتماع الضدين في صورة ان يكون للمتخالفين ضد واحد كالنوم
المضاد للعلم والقدرة وان ارادة الشيء لا تستلزم شعوره بضده وكراهته تستلزم
ذلك فلا يكونان متحدين ثم على تقدير مغايرتها اياها هل يستلزمها بشرط شعوره
بالضد فصل نعم وقيل لا لجواز تعلق ارادتين بضدين من جهتين متساويتين
او مع ترجيح احدهما قيل هذا انما يصح اذا فسرت الارادة باعتقاد النفع او
بميل يتبعه واما اذا فسرت بصفة مخصصة لاحد طرفي الفعل فلا يتاتى ذلك
لان ارادة الضدين يستلزم اجتماعهما معا   ومنها القدرة وهي صفة تؤثر
وفق الارادة او يكون مبدأ لافعال مختلفة من الكيفيات النفسانية القدرة
وثبوتها ضروري يشهد به الوجدان للفرق بين حركتي البطش والمرتعش
فطريق معرفتها الوجدان وقال بعض المعتزلة لم نعرف من العلم بصحة الشخص
وسلامته عن الافات ورد بان العلم بالمذكور حاصل حالة النوم والغفلة
دون العلم بالقدرة كيف ولا قدرة للنائم اتفاقا وقال بعضهم يعرف من الحكم
بتيسر الفعل فاذا علمناه من موجود علمنا ان له قدرة عليه وفيه نظر فان الممنوع قادر
ولا يعلم منه تيسر الفعل اقول هذا لا ينافي دلالة التيسر عليها نعم لو ادعى طريق العلم
عليها في التيسير المذكور اتجه عليه ذلك لو سلم العلم بالقدرة في صورة الممنوع تامل
ثم ان بعضهم قد اعتبر فيها القصد والشعور ففسرها بانها صفة تؤثر وفق الارادة
فتخرج من الصفات ما لا تؤثر كالعلم وما تؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية
والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها
الصفة وبعضهم اعتبروا فيها اختلاف الاثار سواء كانت مع القصد والشعور
او لا ففسروها بانها صفة يكون مبدأ لافعال مختلفة فتشمل القوى
النباتية لا القوة الفلكية فانها مبدأ النهج واحد من الاثر وكان التعريف الاول

شمل هذا دون ذاك فبينهما عموم وخصوص من وجه فان قيل القدرة الحادثة
غير موثرة عند الشيخ فلا يدخل في شيء من التعريفين قلنا ليس المراد التاثير بالفعل
بل بالقوة بمعنى انها صفة شانها التاثير والايجاد على ما صرح به الامدي حيث
قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد والاحداث والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يوثر لمانع وهو وقوع متعلقها بقدرة الله تعالى والنزاع في انها بدون
التاثير بالفعل هل يسمى قدرة لفظي لا يعبا به والقول بقدم قدرة الله تعالى
مع حدوث المقدورات وبتقدم القدرة الحادثة على الفعل يويد ما ذكرنا
والقوة اعم اذ هي المبدا للتغير في اخر من حيث هو اخر اما مع القصد او بدونه
وكل اما مختلفة الاثار او لا الاولى القوة الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة
النباتية والرابعة العنصرية لفظ القوة يقال بالاشتراك على صفة يتمكن
بها من مزاولة الاعمال الشاقة ويقابلها الضعف وعلى صفة هي مبدا التغير
من شيء في اخر من حيث هو اخر وقولهم من حيث هو اخر اشعار بانه يكفي هنا التغاير بحسب
الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيوثر من حيث هو عالم بصناعة الطب ويتاثر
من حيث هو جسم ينفعل عا يلزم وقد قيل هذا مبني على ما يتبادر الى الاوهام من ان الانسان
هو هذا الجسم والا فعند التحقيق التاثير للنفس والتاثر للبدن ولو مثل بمعالجة
الانسان نفسه في ازالة الاخلاق التي هي امراض نفسانية لكان اولى اقول الصحة
والمرض كما يجيء من الكيفيات النفسانية فتاثر البدن يوجب ازالة المرض وهو
تاثر النفس فالموثر والمتاثر هو النفس باعتبارين فالمثال المشهور صحيح كالمقبول
ثم القوة بهذا المعنى اعم من القدرة بمعنييها لان يكون مع القصد والارادة وقد لا يكون
وعلى كلا التقديرين قد يكون مبدا الاثار مختلفة وقد لا يكون فالاولى وهي
القوة التي تكون مع القصد والارادة مبدا اثار مختلفة هي القوة الحيوانية المسماة
بالقدرة بحسب التفسيرين والثانية وهي القوة التي تكون مع القصد والارادة
وافعالها على نهج واحد هي القوة الفلكية التي تصدق عليها القدرة بالتفسير
الاول والثالثة وهي القوة التي تكون عارية عن القصد وافعالها مختلفة
هي القوة النباتية التي يصدق عليها القدرة بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول

والرابعة

والرابعة وهي القوة التي تكون عارية عن القصد وافعالها على نهج واحد هي القوة
العنصرية التي تباين القدرة بالتفسيرين فالقوة الحيوانية لا تكون الا قدرة
والعنصرية لا تكون قدرة البتة والباقيتان قد تكون قدرة باحد التفسيرين
والقدرة الحادثة مع الفعل لا قبله لامتناع بقاء الاعراض ورد بانها تستمر
القديمة على الفعل لحدوثه واما القدرة الحادثة فاختلفوا فيه فقال اكثر المعتزلة
انها قبل الفعل كما سيجيء متمسكهم وذهبت الاشاعرة الشيخ وابا عبد الله الى انها حادثة
حال حدوث الفعل لا قبله لما سبق من ان الاعراض لا تبقى زمانين والقدرة من
الاعراض فلو وجدت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون
العلة الموثرة وهو محال ولا ينتقض بالقدرة القديمة لانها ليست بعرض ورد بعد
تسليم عدم بقاء الاعراض بانه يجوز ان تستمر بتجدد الامثال فتعدم القدرة
المتقدمة على الفعل ويوجد قدرة اخرى حال حدوث الفعل فلا يلزم تخلف المعلول
عن العلة كالعلم والميل والتمني ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على
متعلقاتها وفي هذا التمثيل نظر من حيث ان القدرة يجب ان يكون مع وجود المقدور
فلو وجدت قبله لزم انعدامها حين وجوده وهو محال واما الميل والتمني فلا يجب
حصولهما عند وجود متعلقهما فلو وجدا قبله لم يلزم منه محال واما العلم وان لم يجب
وجوده مع المقدور من حيث انه غير موثر لكن يجب من حيث ان يكون تاثير القدرة بدونه
ممتنعا فالاولى الاكتفاء بنفي التمثيل والامر في ذلك هين وقد اجيب عن الرد بان
وجود المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او الحاصلة وهو المطلوب
اقول لم يشترط في وجود القدرة تاثيرها في المقدور بالفعل فلو لم يوثر لمانع لم يخرج
من كونها قدرة عليه فيجوز ان يكون القدرة الزائلة والحاصلة كل منهما قدرة
على الشيء فارتفع مانع التاثير عن الحاصلة دون الزائلة ولو ارتفعت عن
الزائلة لاثرت فيه قبل الحاصلة فجاز تقدم القدرة على الفعل ولم يثبت مطلوب
الثاني ثم عليه رد اخر وهو ان وجود المعلول حين انعدام القدرة يستلزم وجود
المعلول بدون علة مقارنة له لا بدون العلة مطلقا فلا نم انه يمتنع استحالة اللازم
ودليل اخر للشيخ لو وجدت القدرة قبل الفعل لكان الفعل ممكنا فيه فلنفرض فيه

فيلزم ح كون القدرة حال الفعل وبعده او قبله هف وكل ما استلزم فرض وقوعه
محالا فهو مح فيكون وقوع الفعل قبل حدوثه ممتنعا غير مقدور حين لا معه
فلا قدرة لا يقال القدرة في الحال على ايقاع الفعل في ثاني الحال فلا ينافي
امتناعه في الحال لانا نقول المراد بالايقاع هو الفعل المقدور او غيره فان كان
هو الفعل فقد بينا انه ممتنع في الحال وان كان غيره ننقل الكلام اليه فانه حادث
مقدور فيكون اثرا للقدرة التي معه او قبله فيلزم وجود قدرة على ايقاع
الايقاع وهكذا الى ان يكون اختيار الشق الاول وتسليم امتناعه في الحال ومنع
لزوم مفسده هذا وعلى اصل الدليل منع اخر وهو ان الفعل قبل حدوثه ممتنع
من حيث انه ماخوذ مع القبلية لا مطلقا فيكون امتناعه بالغير وهو لا ينافي المقدورية
اقول ويمكن ان يمنع امتناع الفعل قبل حدوثه ماخوذا معها ايضا الا ان يقال
حدوثه قبله فحدوثه بهذا الحدوث المتاخر ممتنع فيكفي منع المنافاة بينه
وبين المقدورية تامل والله الموفق   قالوا لو لم تتعلق الا حال الفعل لزم
ايجاد الموجود وامتناع التكليف ورد بما سبق وبانه يكفي في التكليف كون
الفعل مما تتعلق به القدرة في الجملة كايمان الكافر بخلاف خلق الجسم استدلت المعتزلة
على ان القدرة يجب ان تكون قبل الفعل ولا يجوز ان تكون مع الفعل البتة بانها
لو لم تتعلق بالفعل الا حال حدوثه لزم ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل لان المعنى
بالتعلق هو الايجاد ولزم ايضا امتناع التكليف لان التكليف انما يكون قبل
حصول الفعل وهو قبل الحصول غير مقدور وتكليف غير المقدور ممتنع اجماعا
كتكليف خلق الاجسام فان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه البتة ورد هذا
الاستدلال بعد تسليم ان معنى التعلق الايجاد بما سبق في احتياج الممكن من ان
ايجاد الموجود بالوجود الحاصل بذلك الايجاد وتحصيل الحاصل بذلك التحصيل
غير ممتنع بل الممتنع هو ايجاد الموجود بوجود حاصل بايجاد اخر وبانه يكفي في صحة
التكليف كون الفعل المكلف به من المقدورات للعبد في الجملة بان يصلح
ان يتعلق به القدرة ولو في وقت او نقول شرط التكليف ان يكون المكلف
به او ضده متعلقا للقدرة وههنا وان لم يكن الفعل مقدورا لكن ضده

مقدورا

مقدورا مثل ايمان الكافر فانه يصح ان يتعلق به قدرة وضده وهو الكفر حصل
فيه بالقدرة والاختيار وهذا بخلاف خلق الجسم فانه لا يصح ان يكون مقدورا
للعبد ولم يكن ضده ايضا مقدورا او نقول التكليف بالمح جائز عندنا فيجوز
التكليف بغير المقدور وبخلق الاجسام   فعلى الاول الممنوع لا يكون قادرا
كالزمن والقدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين ذهبت الاشاعرة بناء على ما
ذهبوا اليه من ان القدرة تكون مع الفعل لا قبله الى ان الممنوع الذي منع من فعل
كان يصح صدوره عنه لو لم يمنع لا يكون قادرا عليه حال المنع بل هو عاجز كالزمن
العاجز عن الفعل والى ان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا متضادين
او متماثلين او مختلفين لانا نجد في نفوسنا عند صدور احد المقدورين
منا مغايرا لما نجده عند صدور الاخر اقول انما هذه السند على القول بمقارنة
القدرة الفعل تامل فان هذا الدليل لو تم لافاد المغايرة بين قدرة هذا وذاك
ذكر سواء كانت حاصلة قبل الفعل او معه اللهم الا ان يقال القدرة المتقدمة لما لم يكن
باقية حين حصول الفعل على مذهب المعتزلة فالحالة الموجودة عند حدوث
المقدورين ليست بقدرة فتغايرها لا يوجب تغايرها تامل وذهبت المعتزلة
الى ان الممنوع قادر والمنع ينافي المقدور لا القدرة وادعوا الضرورة في الفرق
بين الزمن والمقيد قالوا والعجز ينافي القدرة لا المقدور وعندنا المنع والعجز
كلاهما ينافي القدرة وليس الفرق بين الزمن والمقيد الا بانه جرى العادة بخلق القدرة
في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن وذهب اكثرهم الى ان قدرة العبد تتعلق بجميع
مقدوراته وتردد ابو هاشم في ذلك فزعم تارة ان القدرة القائمة بالقلب
والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى
ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات
والاعتمادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما تتعلق بجميع
الا انها لا تؤثر الا في افعال محلها مثلا القدرة القائمة بالقلب تتعلق بافعال
القلب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح والقائمة بالجوارح بالعكس
وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع

افعالها وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بالجميع وان لم يؤثر في افعال الجوارح
والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلب   والقوة التي هي مبدأ الافعال
تأثيرا او تسببا عاديا توجد مع الفعل وقبله وبعده ومع جميع شرائط التأثير
لا يكون الا معه قال الامام ان القدرة قد تطلق على القوة التي هي مبدأ الافعال
والآثار المختلفة سواء كانت مستجمعة لجهات توجد الفعل معها لزوما لو قلنا
انها مؤثرة او عادة اي بطريق جري العادة من غير لزوم لو قلنا انها غير مؤثرة
بل هي من الاسباب العادية كما هو رأي الاشاعرة او لم يكن وح لا شك انها قبل الفعل
وان نسبتها الى الضدين على السواء فيجوز تعلقها بمقدورين وقد يطلق على
القوة المستجمعة لتلك الجهات وح لا يكون الا مع الفعل ولا يجوز تعلقها بمقدورين
لاختصاص كل مقدور بشرط بحسب حصول ذلك المقدور اليه ولدخل في ايجاد
هذا المقدور بمدخل ليس له في ايجاد الآخر ذلك فلعل الشيخ اراد بالقدرة المعنى
الثاني وحكم بكونها مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين والمعتزلة ارادوا بها
المعنى الاول ولذلك حكموا بانها قبل الفعل وتتعلق بالمقدورات فهذا وجه
الجمع بين المذهبين اقول القوة المستجمعة لجهات التأثير لا نم انه لا تتعلق بشيئين
وقولهم لاختصاص كل مقدور بشرط في محل المنع والحاصل ان الامر الواحد يجوز ان
يصدر عنه اثنان سواء كان ذلك الامر بسيطا او مركبا مطلقا او مقيدا فلا يتم قول
الشيخ بهذا التأويل ايضا وقول المص او تسببا عاديا اشارة الى تعميم المبدأ بالنسبة
الى المؤثر وغيره وانما صرح به وان لم يكن في كلام الامام لدفع ما يقال ان القدرة
الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلم يكن حمل كلام الشيخ على احد هذين المعنيين
والله اعلم   والعجز قيل ضد القدرة فلا يتعلق الا بالموجود وقيل عدم ملكة
للقطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بالمثل وجعله مشتركا بين المعنيين
خلاف اللغة الاكثر على ان العجز صفة وجودية تضاد القدرة للفرق البين بين
الزمن والممنوع وقال ابو هاشم من القيام وليس ذلك الا لوجود صفة في الزمن
دون الممنوع وقال ابو هاشم من المعتزلة انه عدم القدرة مع انه يقول بوجود
الاعراض وكذا الاصم بناء على نفي الاعراض مطلقا ثم قال الشيخ انه يتعلق

بالموجود

بالموجود لا بالمعدوم كالقدرة فالزمن عاجز بالنسبة الى القعود الموجود لا بالنسبة
الى القيام المعدوم فعلى هذا لا يتعلق الا بعجز عنه واحد ويكون معه لا قبله
كما في القدرة ومستند هذا القول هو انه ضد القدرة ولا بد من اتحاد متعلق المتضادين
فكما لا يتعلق القدرة الا بالموجود فكذا العجز مثل الارادة والكراهة فانهما
لما تضادا كان متعلقهما واحدا اذ لو اختلف لم يتضادا وقال ايضا ولا ضعيفا
انه يتعلق بالمعدوم والاجماع العقلاء على ان الزمن عاجز عن القيام لا عن القعود
وعلى ان المتحدين انما عجزوا عن الاتيان بمثل القرآن لا عن عدم الاتيان فوفق بعض
الفضلاء بين قوليه بان العجز قد يطلق بطريق الاشتراك اللفظي على عدم القدرة
وعلى صفة وجودية تستعقب الفعل لا عن قدرة فالشيخ بنى قوليه على هذين المعنيين
فقوله الاول ناظر الى المعنى الثاني وقوله الثاني ناظر الى الاول فهو توافق بين كلاميه
ورد المصنف رحمه الله تعالى هذا التوفيق بان الاشتراك لم يثبت لغة وعرفا ثم
لا يذهب عليك ان في كلام المص انه فرع حصر تعلقه بالموجود على القول بانه ضد القدرة
وقد عرفت ان الاكثر على هذا القول ولم يقل بهذا الحصر الا الشيخ وكذا جعل عجز المتحدين
عن الاتيان بالمثل مضادة للقدرة ما نعه عن الاتيان بالمثل على ان غير الشيخ وغير ابي
هاشم والاصم يقولون بكونه ضد القدرة ويجوزون تعلقه بالمعدوم وبالجملة
كلام المص لا يخلو عن نوع مخالفة لما يفهم من كلام القوم فتأمل   والقدرة تضاد
الخلق لان افعاله بسهولة وبلا روية وسوية وهل يضاد النوم فيه
تردد والخلق ملكة اي كيفية راسخة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال
بسهولة بلا روية فيضاد القدرة لان تأثيرها بالروية ولان نسبة القدرة
الى الفعل وعدمه بالسوية بخلاف الخلق فان المعتبر فيه السهولة في الفعل وهل
يضاد القدرة النوم فافعال النائم غير مقدورة له او لم يكن مضادة له فيكون
افعاله مقدورة له فالاستاذ على انه يضاد القدرة كما يضاد العلم وقيل لا يضادها
فيصدر عن النائم الافعال بالقدرة مع انه غير عالم بها وتوقف القاضي ابو بكر وكثير
من اصحابنا وقالوا لا قطع بكون تلك الافعال مكتسبة للنائم ولا بكونها ضرورية
بل كلاهما محتمل بلا ترجيح   ومنها اللذة والالم وقد يفهم من تفسيرها بادراك

الملايم والمنافي من حيث هما كذلك انهما نوعان من الادراك على احتمال ان يراد الاصابة
والوجدان من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كساير الوجدانيات
فان كل عاقل بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز كل واحد منهما عما عداه بالضرورة
لكن قد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فقيل اللذة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم والمراد بالملايم هو كمال الشي المختص به كالتكيف بالحلاوة
للذايقة واستماع النغمات الطيبة للسامعة والجاه والرفعة للقوة الغضبية
وادراك حقايق الاشياء للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملايم لان الشي
قد يلايم من وجه دون وجه كالدوا الكريه اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك
فانه ملايم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملايم من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة
عنه والالم هو ادراك المنافي من حيث انه منافي وفايدة قيد الحيثية تعرف مما
ذكر في تعريف اللذة والمعتبر في الملايمة والمنافرة ما هو بالقياس الى المدرك لا
في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملايمة في شي فيلتذ به وان لم يكن ملايما له
وكذا قد يعتقد احد المنافرة لشي فيتالم به وان لم يكن منافرا له ولذلك
قيدهما يختلفان بالقياس الى المدرك فبما ذكرنا ظهر انهما نوعان من الادراك
مخصصا باضافة ويحتمل ان يراد بالادراك الوصول والنيل لا مجرد حصول
الصورة فان تخيل اللذيذ لا يكون لذة ولذلك كان الاقرب ما قال ابن سينا ان
اللذة ادراك ونيل لما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك
ونيل لما هو افة وشر عند المدرك من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اعني
الاصابة والوجدان لان الادراك قد يكون بحصول صورة المدرك والنيل
لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا يتم الا بحصول ذات اللذيذ عند المدرك
وبعضهم على ان كلا منهما خروج عن الحالة الغير الطبيعية زعم محمد بن زكريا
الطبيب ان اللذة عبارة عن الخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه
صرح جالينوس في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم ولذلك كان الاكل
للجوع والجماع لدغدغة المني اوعيته وبطلانه ان اللذة قد يحصل بلا سابقة
الم وحالة غير طبيعية كما في وجدان غنيمة دفعة ومطالعة جمال من غير طلب

وشوقا اولا على التفصيل ولا على الاجمال وقد يقال انه كان مدركا لكليات هذه الاشيا
ومشتاقا اليها في ضمن جزئياتها ومتالما بفقدانها وان لم يكن له شعور بهذه
المعينات فاذا حصلت له هذه الجزئيات زال عنه بعض ذلك الالم واذا حصل له جزئيات
اخر زال بعض اخر وهكذا فلم يتحقق لذة بلا زوال الم واعلم انا لا ننكر ان الخروج
المذكور يكون سببا للذة فالنزاع معهم في انها نفس ذلك الخروج فان الظاهر انها
شي مغاير له وفي انها لا يمكن ان يحصل بغير هذا السبب فقد يظهر من ذلك ان قول
المص على ان كلا منهما سهو فان القائل بذلك لا يقول الا في اللذة على ان القول
بكون الالم خروج عن الحالة الغير الطبيعية خروج عن الحالة الطبيعية
وكل اما حسي او عقلي وهو اقوى والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا لما كان كل من
اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي واما عقلي كان كل من اللذة والالم ايضا
اما حسية او عقلية والحسية اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة
تتعلق بالحواس الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها اثر عند
العقلاء فان المتمكن من غلبة ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح
بهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية والعقلية اقوى
منهما فان اللذة يتفاوت بحسب تفاوت الادراك والمدرك والمدرك ولما كانت
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة وهي منغمسة في الشوايب
المادية وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها ومدركات العقل اشرف لانها مجردات
لا جرم ان يكون اللذة العقلية اقوى والالم الحسي اللمسي يسمى وجعا بل الاظهر ان
هذا الاسم يختص باخص من الحسي وهو الالم اللمسي على ما صرح به البعض وان كان
ظاهر كلام ائمة اللغة انه مرادف الالم اي الحسي فلذا قال الحسي ولم يقل من الالم
سيما اللمسي يسمى وجعا ومنها الصحة والمرض فالصحة ملكة او حالة تصدر
عنها الافعال من الموضوع سليمة والمرض ملكة او حالة مضادة للصحة او عدم
ملكة لها من الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها الشيخ
في القانون انها ملكة او حالة يصدر عنها اي لاجلها الافعال من الموضوع سليمة
فكلمة او ليست للشك والترديد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية

النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة ولا يختص بالراسخة كما زعم البعض على ما
قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني تصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها
على المجرى الطبيعي غير ماؤفة وانما قدم الملكة مع انها متاخرة عن الحالة في الوجود
حيث تكون الكيفية حالا اولا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف ولعدم
الاختلاف في كونها صحة بخلاف الحال وقال الامام هذا التعريف يتناول صحة
النبات ايضا وهو ما اذا كانت افعاله من الجذب والهضم سليمة وهو ممنوع
بان الحال والملكة انما تطلقان على الكيفية النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس الحيوانية على ما صرحوا به فعلى هذا يكون في تعريف الشفاء تكرارا غير ضروري
اللهم الا ان يراد بالملكة الراسخة من مطلق الكيفية واما المرض فقد عرفه الشيخ
بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال عن الموضوع
غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم
وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بينهما على ما اشار اليه
الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة للافعال وعند المرض تزول
تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ للآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم
الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس
الهيئة الثانية فتقابل التضاد وقد تسامح بجعلهما من المحسوسات جواب
عن اشكال اورده الامام على حد المرض والصحة تقريره انهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها
تدخل في الكيفية النفسانية المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه نفس
الكيفية الغريبة التي بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح حيث يقال الحمى
حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة
ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع او شكل او
انسداد مجرى يخل بالفعل وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف
البدن وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل
من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض للانسداد

وكانه

وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمي لا يدخل تحت
مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه
ضدا لها وتقرير الجواب بعد تسليم كون التضاد حقيقيا ان تقسيم المرض الى اقسامه
المذكورة وجعله من المحسوسات تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه
الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع
وذلك كما يطلق الصحة تسامحا على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل وهو من المحسوسات
ثم ان اعتبر فيهما سلامة جميع الافعال وآفة الجميع كانت بينهما واسطة كحال
الناقهين والاطفال والمشايخ والا فلا اختلفوا في ثبوت الواسطة بين الصحة
والمرض بان يثبت لموضوعهما حالة يصح بها سلب الصحة والمرض عنه كالحمرة الواسطة
بين السواد والبياض وبان ينتفيا عنه بلا ثبوت واسطة بينهما كالشفاف
الخالي عن السواد والبياض وعن كل ما يتوسطهما فاثبتها جالينوس كالناقهين
والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة وانكرها الشيخ والحق ان
الاختلاف فيها مبني على الاختلاف في تفسيرهما فمن فسر الصحة بكون العضو
الواحد والاعضاء الكثيرة في الوقت الواحد وفي الاوقات الكثيرة بحيث يصدر
عنه الافعال سليمة والمرض بكونه على خلافه فذلك نفى الواسطة ومن فسر الصحة
بكون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة والمرض بكون كل الاعضاء
بحيث يكون افعالها ماؤفة اثبت الواسطة وكلام الامام مشعر بهذا حيث
قال الاشبه ان يكون النزاع لفظيا الثالث الكيفيات المختصة بالكميات
كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتحدب للسطح والزوجية والفردية
للعدد القسم الثالث من اقسام الكيفية الكيفيات المختصة بالكميات وهي
كيفيات يكون عروضها اولا وبالذات للكم وللجسم بواسطته وذلك مثل ما
يعرض للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعر والتحدب للسطح
ومثل ما يعرض للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد فان هذه الامور انما
يعرض لانواع الكم بالذات ولغيرها بواسطتها وكالخلقة اعني مجموع
الشكل واللون الذي بسببه يوصف بالحسن والقبح مثال اخر للكيفيات

المختصة بالكميات وانما افردهما عن امثلة المذكورة باعادة الجار لان فيه
اشكالا من وجهين الاول ان الخلقة عبارة عن مجموع الشكل واللون كما صرح به والشكل
وان كان من الكيفيات المختصة بالكميات بناء على كونه عبارة هيئة احاطة حد او حدود
كما في الكرة ونصفها والمثلث وغيرها لا من اقسام الكم كما توهم من تفسيرهم الدائرة
والمثلث ثم تفسير الدائرة بانها سطح يحيط به خط مستدير والمثلث بانه سطح
يحيط به ثلثة خطوط لان المراد بالشكل ههنا الشكل لكن لا خفا في ان جزؤه الاخر
اعني اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات المختصة بالكميات
والمركب من الشيء وغيره لا يصح ان يكون من انواع ذلك الشيء وجوابه ان اللون ايضا
من الاعراض المختصة فانه عارض للسطح اولا وبالذات وللجسم ثانيا وبواسطته
فان الجسم ابيض لكون سطحه ابيض ولا منافاة بين كونها محسوسة ومختصة بالكميات
الثاني ان الكلام في الكيفيات المفردة اذ لو اعتبر التركيب لكان هناك اقسام
اخر مع انهم لم يعدوها ولم يعدوها من انواعها وجوابه انهم لما وجدوا لاجتماع
اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم بصفة معتبرة كالحسن
والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة
او الانحنا مثلا وقد اشار الى ذلك المصنف رحمه الله بقوله الذي يجيد بوصفه
وكالزاوية وهي احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى وما قيل انها سطح احاط
به خطان يلتقيان عند نقطة ففيه تسامح المحققون على ان الزاوية من الكيفيات
المختصة بالكميات وفسروها بانها الهيئة الحاصلة عند ملتقى الخطين المحيطين
بالسطح الملتقيين على نقطة وذهب بعضهم الى انها الكم بدليل قبولها القسمة
والمساواة واللامساواة وهذا مراد من قال انها سطح احاط به خطان ملتقيان
عند نقطة ولا خفا في ان هذا صادق على غير موضع التماس ايضا وليس بزاوية
ففيه تسامح فانهم ارادوا ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها
المنجذب اي موضع الانجذاب من السطح المحيط به خطان ملتقيان على نقطة
وهذا المذهب ضعيف اما اولا فلانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة
معروضها الذي هو السطح واما ثانيا فلان الزاوية يبطل بالتضعيف في الكم

لا يبطل به فلا شيء من الزاوية بكم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الحادة
تنتهي الى القائمة وبالتضعيف يؤدي الى التقاء الخطين على الاستقامة بحيث
يصيران خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديها الى ذلك ايضا عند تضعيفها وايضا
القائمة يفنى بالتضعيف فلا يكون كما فكذا الحادة والمنفرجة لان الثلثة تحت جنس
قريب للثلثة فاذا لم يدخل احد انواعه تحت جنس لم يدخل الباقيتان ايضا تامل
الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية
او لا ينفعل كالمصحاحية القسم الرابع من اقسام الكيف الكيفيات الاستعدادية
وهي اما استعداد شديد نحو ان ينفعل اي يستعد لقبول اثر ما بسهولة او سرعة
وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو ان
لا ينفعل بل على ان يقاوم ويدفع عن نفسه اي يستعد للمقاومة وبطوء الانفعال
عن الغير كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم بحيث لا يقبل
المرض ويأبى عن الانفعال يسمى القوة وبذلك تم مباحث الكيف البحث الرابع الاين
وهو الكون في الحيز فان اعتبر حصول الجوهر باعتبار جوهر اخر فاما ان امكن تخلل
ثالث بينهما فافتراق والا فاجتماع وان لم يعتبر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فسكون او في اخر فحركة انكر المتكلمون وجود الاعراض النسبية الا الاين
ويسمونه بالكون وهو الحصول في الحيز وانواعه اربعة الافتراق والاجتماع والسكون
والحركة لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى حصول جوهر اخر في حيزه
او لا فعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فهو
الاجتماع وعلى الثاني اما ان يكون مسبوقا بحصول اخر في ذلك الحيز فهو السكون
او يكون مسبوقا بحصول اخر في حيز اخر فهو الحركة وانما اعتبر في الافتراق امكان
الواسطة ليشمل الافتراق مع تخلل الخلاء بين الحصولين واولية الحصول في
السكون قد لا يكون تحقيقا بل تقديرا كالساكن الذي لم يتحرك قط فلم يحصل
في حيز ثانيا وكذا اولية الحصول في الحركة قد يكون تقديرا لجواز ان ينعدم
المتحرك في ان انقطاع الحركة فلا يتحقق الحصول ثانيا فلو انعدم اما ان يكون
بعد انتقاله من الحصول في الحيز الاول وقبل الانتقال فعلى الاول لا يتصور انعدامه

الا بعد الحصول ثانيا لانه حال انعدامه لم يكن في الحيز الاول فلو لم يكن في الحيز الثاني
لزم انعدامه حين لم يكن في حيز وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني لم يكن متحركا فلا حاجة
الى تقدير الكون الاول في الحيز الثاني فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية في حيز
اخر لم يكن للخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا الخروج هو الكون
المسبوق بعينه اذا نسب الى الحيز الاول والحاصل ان الكون الثاني اعني الحركة بالنسبة
الى الحيز الاول خروج منه وبالنسبة الى الحيز الثاني دخول فيه فالدخول والخروج
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار ثم الاجتماع لا يكون الا على وجه واحد واما
الافتراق فيتصور على وجوه متفاوتة من القرب والبعد حتى ينتهي الى المجاورة
والتماس وهو الاجتماع فالحصول في ان الحدوث خارج وقيل بل سكون لما تبين
ان كلا من السكون والحركة يستلزم سبق الحصول في الحيز فالحصول الاول في الحيز غير مسبوق
بحصول اخر لا في ذلك الحيز ولا في حيز اخر فيكون خارجا عن الحركة والسكون وظاهر
انه لا يجب ان يكون افتراقا ولا اجتماعا فيكون واسطة فيبطل انحصار الكون في هذه
الاربعة فقال القاضي انه سكون لانه مماثل للكون الثاني في ذلك الحيز وهو سكون
بلا ريبة فكذا هذا فعلى هذا طريق الحصر ان يقال ان الحصول في الحيز ان اتصل بحصول
سابق في حيز اخر فهو حركة والا فسكون فالحصول الاول يكون سكونا والاكوان
المتلاحقة في الاحيان المتلاصقة تكون خارجة عن حد الحركة فلا تكون الحركة مجموع
السكنات اقول قد اعتبر في الحركة ان يكون مسبوقا بكون في حيز اخر فالحركة تكون اسما
للكون باعتبار صفة هي مسبوقيته بكون اخر في حيز اخر ولم يعتبر ذلك في السكون
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه فالاكوان المتلاحقة كل واحد منها في نفسه
يكون سكونا ومع الوصف حركة فالحركة ليست الا مجموع سكنات ولا حاجة
الى ما قيل ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون
بالاتفاق فكذا الاول حتى يرد عليه اعتراض الامدي بانه لو كان مماثلا للكون
الثاني لزم ان يكون الثاني حركة كالاول لمماثلته والحق ان حقيقة الكون في
الكل واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالشخص ربما يكون اجتماعا
وافتراقا وحركة وسكونا باعتبارات مختلفة والقول بتضادها لا كون معناه

امتناع

امتناع اجتماعها عند تميزها في الوجود يعني ان الحق ان الكون حقيقة نوعية
واقسامه الاربعة اصناف له واطلاق الانواع عليها تسامح فان كلا منها
عرض له بحيثيات وعوارض مفارقة لا فصول منوعة وربما لا توجب
تعدد الاشخاص فان الكون الواحد بالشخص قد يكون اجتماعا بالنظر الى جوهر
اخر مماس وافتراقا ايضا بالنظر الى اخر مفارق وحركة او سكونا اذا اعتبر فيه
اللبث حركة وسكونا اذا لم يعتبر فيه ذلك ومثل هذا لا يتصور في الامور المختلفة
بالماهية كما لا يخفى فان قلت كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي واتباعه
قد اطلقوا القول بتضادها والتضاد لا يكون الا في المختلفات بالماهية قلنا
ارادوا بالتضاد مجرد امتناع الاجتماع عند التميز بحسب الوجود ولو من جهة
التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين لو اوجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما
متماثلان لا يجتمعان كالحصولين الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الاخر
في تخصيص الجوهر بذلك وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز اخر فمتضادان ضرورة
امتناع اجتماع حصولي الجوهر في ان واحد في حيزين والحركة قد يراد ما هو
المحقق منها وهي الحصول بعد الحصول في حيز اخر وما هو الموهوم وهي الحصولات
المتعاقبة على الاستمرار دون الاستقرار والسكون ان لم يشترط باللبث
فالحركة سكون او سكنات وان اشترط فلا وهل هو الحصول او مجموع الحصولين
فيه تردد سيجيء في اقوال الفلاسفة ان الحركة لها معنيان الاول انها صفة
بها يكون الجسم فيما بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حالة في اي ان يعرض
مغايرا لحالة في انين يحيطان به ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهو موجود
محقق ضرورة والمعنى الثاني هو الامر الممتد من اول المسافة الى اخرها وهو
امر موهوم اي حاصل في الوهم لاستحالة وجودها في الاعيان فالمتكلمون
بالنظر الى الاول قالوا انها الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وبالنظر الى
المعنى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة على الاستمرار دون
الاستقرار بحيث يكون وقوع الثاني بعد انتفاء الاول ولا يجتمع منهما اثنان
في الوجود فاذا قيل ان السكون هو الكون في الحيز من غير اعتبار امر زائد يكون

من ذات المتحرك من اختلاف الاكوان وبين غيره وقال امتناع اختلاف حركة الجسم
بحسب الجهات انما يكون في الاول دون الثاني فظهر من هذا ان الاختلاف في هاتين
المسئلتين مبني على الاختلاف في حقيقة الحيز والحركة فمن قال ان الحيز هو البعد
المفطور يجعل الاجزاء في الاولى متحركة والواقف في الثانية ساكنا ومن قال
بانه الجواهر المحيطة بالجسم على ما يناسب قول الفلاسفة وهو انه السطح الباطن
من الحاوي المماس للمحوي يجعل الاجزاء ساكنا والواقف متحركا ان لم يشترط في حصول
الحركة ان يكون الانتقال من حيز الى اخر من جهة المتحيز وناشيا من ذاته كما ذهب اليه
البعض وان اشترط ذلك كان الواقف ساكنا ايضا فالتردد في الحركة بانها هل
يحصل بمجرد التبدل ام لا انما يوثر في مسئلة الواقف كما لا يخفى   وقول الفلاسفة الحركة
خروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا ولا دفعة مبني على بداهة تصور
هذه المعاني وقدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج من القوة على التدريج او
يسيرا يسيرا او لا دفعة فاعترض عليه بان معنى التدريج على تصوره وقوع الشيء في زمان
بعد زمان او في آن بعد آن فيتوقف تصور التدريج على تصور الآن المتوقف تصوره
على تصور الزمان لانه طرفه وكذا معنى يسيرا يسيرا هو معنى التدريج وتصور اللادفعة
موقوف على تصور الدفعة وهي عبارة عن الحصول في الآن فالامور الواقعة في تعريف
الحركة ينتهي تحليلها الى تصور الزمان وهو مقدار الحركة فالتعريف يكون دوريا
واجيب عنه بان تصور معنى التدريج واخويه بديهي واما الآن والزمان فهما
سببان لهذه الامور في الوجود لا في التصور فجاز ان يعرف الحركة بهذه الامور ثم يجعل
الحركة معرفة للزمان والآن اللذين هما سببا هذه الامور في الوجود والى هذا
اشار المص بقوله مبني على بداهة تصور هذه المعاني وقد تركها بعضهم وعرفها
بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث انه بالقوة وتوضيحه ان الحركة امر ممكن وكذا
الحصول في منتهى فاذا حصلت كانت كمالا اذ معنى الكمال ههنا هو الحاصل بعد ما لم يكن
وهو اول بالنسبة الى الحصول في المنتهى ومعنى الحيثية ان كماليتها ليست بحسب الذات
فان الكمالات الذاتية كالصورة النوعية والشخصية قد حصلت قبل الحركة بل كماليتها
بحسب العوارض وبعض الاعتبارات وكذا اوليتها ليست على الاطلاق فان

الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني سكنات كما لا يخفى وكذا الحصول في آن
الحدوث يكون سكونا وان قيل انه كون مع قيد كاللبث فيكون عبارة عن الكون الثاني
في الحيز الاول لان اللبث انما يتحقق به فالحركة بالمعنى الاول ليست بسكون وكذا بالمعنى
الثاني وكذا الحصول في آن الحدوث فعلى هذا الحصول الثاني فقط هو السكون او هو مع
الاول جميعا ظاهر عبارتهم تدل على الاول ولكن الاقرب الثاني فلا بد من حمل
عبارتهم عليه كما يحمل قولهم في الحركة هو الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر على ان المراد
مجموع الحصولين لان الحصول الثاني فقط قولا اذ اجعل السكون والحركة عبارة عن
الكونين جميعا لم يكونا موجودين جزما لامتناع اجتماع الكونين سواء كانا
متماثلين او متضادين فلم يكن هذا التعريف لما هو المحقق منها   ثم الجوهر
الباطن من اجزاء المتحرك متحرك وان الواقف عند هبوب الريح او جريان الماء عليه
ساكن ومبنى التردد في ذلك على التردد في حقيقة الحيز والحركة   هنا مسئلتان
الاولى ان الاجزاء الباطن من المتحرك المحفوفة بالاجزاء الظاهرة منه هل هي ساكنة
او متحركة فالحق فيها كونها متحركة والا لزم انفكاك الاجزاء فان قيل الاجزاء الباطنة
لم تفارق حيزه الذي هو ما يحيط به من الاجزاء الظاهرة فيكون ساكنا قلنا حيز الجزء
هو حيز الكل وهو دار قيد والحق ان الحيز هو البعد المفطور كما سبق في بحث المكان
ولكل جزء مكان وحيز خاص كما للكل ويتبدل منه بانتقال الكل من مكانه وحيزه
فيكون متحركا كالكل المسئلة الثانية ان الطير الواقف في الريح الهابة والحوت
الواقف في الماء الجاري هل هو ساكن او متحرك فالحق الاول والا لزم تحرك الجسم في
حالة واحدة الى جهات مختلفة عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به
فان قيل يصدق عليه انه حاصل في حيز ما يحيط به من الاجسام بعد ما كان حاصلا
في حيز اخر ولا معنى لكون الجسم متحركا الا هذا قلنا حصوله في حيز بعد الحصول
في حيز اخر انما يكون حركة اذا كان ناشيا من ذات الجسم الحاصل لا مطلقا والجواب
الحاسم هو ما اشرنا اليه في المسئلة الاولى من ان الحيز هو البعد فلا يزول
الواقف عند هبوب الريح وجريان الماء عن حيزه قط فلا اشكال ومنهم من قال
بحركته والتزم تحركه الى الجهات المختلفة ومنع الاستحالة وفرق بين ما ينشاء

حد ذا

الكمال الاول على الاطلاق هو الصورة النوعية مثلا بل بالقياس الى الحصول في المنتهى
وسيتضح لك زيادة ايضاح في انباء المباحثات ان شاء الله تعالى والموجود منها
كون الجسم متوسطا بين المبداء والمنتهى على استمراره واما كاسم للمتصل الممتد
فوهمية لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول صفة بها يكون الجسم ابدا متوسطا بين
المبداء والمنتهى ولا يكون في حيز آنين بل يكون في كل آن في حيز وتسمى الحركة بمعنى
التوسط وقد يعبر عنها بان يكون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه والحركة بهذا المعنى امر ليس في المبداء ولا في
المنتهى موجود في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست
ثابتة في المبداء ولا في المنتهى بل فيما بينهما مستمرة في اول المسافة الى آخرها لكن تختلف
بسبب نسبة المتحرك الى حدود المسافة وتلك النسب خارجة عن حقيقتها فهي باعتبار ذاتها
مستمرة وباعتبار نسبها الى تلك الحدود مختلفة سيالة والثاني امر متصل ممتد
منطبق على المسافة التي بين المبداء والمنتهى وهي بهذا المعنى غير موجود الا في الوهم
والخيال فان الصفة الموجودة التي للمتحرك بين المبداء والمنتهى لما كانت سيالة مختلفة
باعتبار نسبة المتحرك الى حدود المسافة يرتسم في الخيال في آن حصول المتحرك في الحيز
الثاني قبل ان يزول صورتها المرتسمة عند حصوله في الحيز الاول فيتخيل ان ذلك
امر ممتد كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى
لذلك خطا او دائرة وهذا المعنى غير موجود في الاعيان لان المتحرك ما لم يصل
الى المنتهى لم يوجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت وفيه نظر فان من الجائز
ان يوجد في زمان هو بين آن المبداء ومنتهى الى آن الوصول فوجوده ح يكون قبل ان
الوصول لا ان الوصول بعد انقطاعه وتمامه قطعا نعم وجوده في آن قبل آن
الوصول ممتنع ولا بد لها منه واليه وفيه وبه وله والزمان اي لا بد للمعنى
الذي نسميه بالحركة في تحققه من امور ستة الاول ما منه الحركة وهو المبداء والثاني
ما اليه الحركة وهو المنتهى وهما متضادان اما ذاتا واما عارضا اما ذاتا فكالحركة
من البياض الى السواد وبالعكس واما عرضا فكالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس
فان كل واحد من المبداء والمنتهى ههنا نقطة فليس بينهما تضاد الا من جهة

ان احدهما القريب والاخر البعيد وهذه النسبة تكون لما صدقا عليه واما مفهوماهما
فمتضادان فلانهما متقابلان ليس احدهما عدما للاخر ولا يتوقف تعقله على
الاخر ايضا واذا نسب كل واحد منهما الى غيرهما التضايف لان تعقل المبداء
يتوقف على تعقل ذي المبداء وبالعكس وكذا الحال في المنتهى الثالث ما فيه الحركة
وهو المسافة وما في معناها الرابع ما به الحركة وهو المحرك والخامس ما له الحركة
وهو المتحرك والسادس الزمان الذي يعرض بهذه الحركة وذلك لان الحركة عرض
فلا بد لها من موضوع هو علة مادية لها وهو المتحرك وممكنة فلا بد لها من علة فاعلية
وهو المحرك وممتد غير قار ومستلزم له فلا بد لها من زمان ولا بد لها ايضا من مسافة
واما المبداء والمنتهى فانما يظهران في الحركة الحادثة المنقطعة واما في الحركة
الابدية المستمرة ازلا وابدا كحركات الافلاك على راي الحكماء فلا يتصور لها ثبوت
مبداء ولا منتهى الا بالغرض فهي الاين ظاهر وفي الوضع كحركة الفلك يريد به
ان تبين المقولات التي يقع فيها الحركة من المقولات العشر اما الحركة في الاين فظاهر
معلوم بالضرورة مدرك بالحس وكذا في الوضع فان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه
وانما يتبدل بها بالتدريج نسبة اجزائه الى الامور الخارجة المحوية كما في الفلك
المحيط او المحيطة والحاوية كما في باقي الافلاك فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك
النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع بالتدريج
من غير تبدل المكان فان قيل كل جزء فقد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع
الاجزاء قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم للكل ولا يستلزم ثبوته لمجموع
الاجزاء على ان ما ذكر لا يتم في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له المكان بناء على ان
المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له وفي الكم كالنمو والذبول
والتخلخل والتكاثف الثالث من المقولات التي يقع فيها الحركة هو الكم وانما يتصور
ذلك في المتصل منه ووقوعها فيه اما بانتقال الجسم من مقدار قليل الى مقدار زايدا
ومن مقدار زايد الى مقدار ناقص والاول اما بورود مادة في كمية الجسم على
تناسب واحد في جميع الاقطار وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء القا رورة
عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المدقوق او بدونه

وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها وقد يطلق التخلخل على
معنى الانتفاش وهو تباعد الاجزاء الجسم بحيث تداخلها جسم غريب كالهواء
والتكاثف على الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم
الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى هيئة نسبة الاجزاء بعضها الى البعض
وقد يطلق التخلخل على رقة القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف
وفي الكيف كتسود العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه
او الورود عليه الرابع من المقولات التي تقع فيها الحركة هو الكيف ويسمى
ذلك استحالة كانتقال الحصرم من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة او البياض
الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى السخونة شيئا فشيئا على التدريج
ولا يخفى ان الحركة لا تثبت بمجرد ذلك بل لا بد من اثبات ان محال الكيفيات
قد تتغير فيها مع بقاء طبيعتها النوعية ومن اثبات ان ذلك التغير تدريجي
لا دفعي ولم يتعرض احد منهم لبيان الامر الثاني بل قنعوا فيه بالحس من انتقال
العنب من البياض والخضرة الى السواد على سبيل التدريج من انتقال الماء من
البرودة الى السخونة وبالعكس كذلك قال الامام لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون
هناك كيفيات متحددة في ازمنة بينها ازمنة قصيرة فلا يشعر الحس بتفاصيل
تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك تغير تدريجي بل تغيرات
دفعية متعاقبة فلا يكون حركة واما بيان الامر الاول فيحتاج الى ابطال مذهب
الكمون والبروز وابطال راي من قال انه يرد من الخارج اجزاء نارية وقد اشار
المصنف الى ذلك بقوله مع الجزم بعدم الكمون فيه والورود يعني انا نجزم بفساد القولين
بدلايل بينت في مباحث الحكم بالضو ورايت منها ان جبلا من الكبريت يشتعل
بقدر يسير من النار فلو كان ذلك بظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت بكثرتها
اولى بان يشعلها ويحسبها ولو كان بالورود من خارج لكانت بقدر الوارد و
ايضا لو كانت حرارة الماء الشديد السخونة بانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة
لما وقعت تلك النار صاعدة بطبعها او انطفت ببرد الماء ورطوبته فلم يحس
بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته

هوا

هواء ثم يتصعد بطريق البخار واعلم انهم حصروا ما فيه الحركات في هذه المقولات
الاربع واقاموا براهين على انتفائها في غيرها اكثرها مزيفة ولطولها اعرضنا عنها
راسا اقتفاء لاثر المتن ويكون بالذات كحركة السفينة وبالعرض كحركة راكبها
والمحرك ان كان خارجا عن المتحرك فقسرية والا فمع القصد والشعور ارادية وبدونها
طبيعية المتحرك ان قامت به الحركة فحركته ذاتية وان قامت بشيء اخر له تعلق به كذلك
فالحركة عرضية ويكون اتصافهما بالحركة من قبيل اتصاف الشيء بحاله وبحال
متعلقه فبالحقيقة هذا القسم انما يرد على الاتصاف لا على الحركة نفسها
فان الحركة الواحدة اذا قامت بشيء له تعلق باخر فالشيء الاول متصف بها
بالذات او بواسطة اتصاف شيء اخر بها والاخر انما يتصف بواسطة اتصاف
الشيء بها فالحركة في نفسها لا تتصف بكونها بالذات او بالعرض بل بالنظر الى موصوفها
اما بالذات واما بالعرض ثم لا يخفى ان المصحح لاتصاف الثاني بها هو اتصاف الاول
ليس الا واما المصحح لاتصاف الاول بكونه حصولها فيه وقيامها به وذلك الحصول
والقيام قد ينشأ من خارج اي مباين للمتحرك بحسب الوضع كما مر في بحث الميل فهو
الحركة القسرية كحركة الحجر المرمي الى فوق وقد لا يكون فان صدرت الحركة منه مع قصد
وشعور فهي الحركة الارادية والا فهي الحركة الطبيعية سواء كانت على نهج واحد
كحركة البسائط او لا على نهج واحد كحركة النبات فيدخل فيها حركة النمو
والنبض وكذا النفس من حيث الاحتياج الى مطلقها واما من حيث امكان تغيير
جزئياتها عن اوقاتها فارادية وما قيل ان الطبيعية لا يكون الا صاعدة او
هابطة فانما هي في البسائط العنصرية قد عرفت ان الحركة الطبيعية هي التي
يكون محركها غير خارج من موضوعها لا مع القصد والشعور فالحركة التي في الحيوان
والنبات كالنمو داخلة في الطبيعية وكذا النبض وهو حركة الشريان قبضا
وبسطا لترويح الروح يكون طبيعية لا ارادية ولا قسرية وكذا النفس
يكون طبيعية وان كان لها جهة تقربها من الارادية وهي ان النفس المطلق
ضرورية من اجل ادخال الهواء المصلح للروح واخراجه لكن النفس في وقت معين
المتنفس ليست ضرورية فانه يجوز ان يقدمها على ذلك الوقت وان يوخرها

عنه فلا يكون ضرورية من حيث الوقوع في وقت خاص فيكون ارادية تصدر
عن قصد وارادة لا نذرج بتحصيلها في ذلك الوقت لا يقال المعتبر في الارادية
هو مقارنة القصد وشعور المتحرك بالحركة والضرورية لا ينافيها فيجوز ان يكون
النفس مطلقا ارادية ايضا مع انها ضرورية لانا نقول مطلق الشعور
لا يكفي في الارادية والا لزم ان يكون حركة الساقط العالم بالسقوط ارادية
وليس كذلك بل لا بد من ان يكون للشعور دخل في اصدارها كما لا يخفى فان قيل
قد صرحوا بان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة بل لا يكون الا صاعدة
او هابطة فكيف يشمل الحركات المختلفة الى الجهات قلنا ذلك انما هو في البسائط
العنصرية واما الطبيعة النباتية والحيوانية فقد تفعل حركات الى جهات
لاغراض وغايات مختلفة وبعضهم منعوا حصر الحركة في الثلثة وقسموها
الى اقسام ستة فقال الحركة اما ذاتية او عرضية والذاتية اما على نهج واحد
فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة لارادة وشعور فهي حركات
الافلاك والا فطبيعية والمركبة ان لم يختص بالحيوان فنباتية كالنمو وان كانت
مختصة به فاما ان يكون تابعة لارادة وشعور فارادية كالمشي والا وهي الحركة
التسخيرية كحركة النبض ثم المحرك في الطبيعية هو الطبيعة بشرط خروج الجسم
عن حالة ملايمة لحصول المنافي حينئذ وذلك قد يكون بخروج جسم الطفو فيتحرك
عند زوال القاسر الى تحته وقد يكون الى تحت فيتحرك الى فوق فمثل هذا الاوضاع
لا يخرجها عن كونها طبيعية تامل   ووحدتها النوعية بوحدة ما فيه وما منه
وما اليه والشخصية بوحدة ما سوى المحرك والجنسية بوحدة ما فيه وتضادها
بتضاد ما منه وما اليه كالتسود والتبيض وكالصعود والهبوط وانقسامها
بانقسام الزمان او ما فيه او ما له الحركة قد يتحد بالنوع وقد يتحد بالشخص
وقد يتحد بالجنس وقد يعرض لها التضاد وقبول الانقسام فاراد المصنف بيان
هذه المباحث وقد عرفت ان الحركة لا بد لها من امور ستة فالثلثة منها بمنزلة
الذاتيات لها فاختلافها يوجب اختلاف الحركة واتحادها يوجب اتحادها وهي
المسافة اي المقولة التي تقع فيها الحركة والمبدأ والمنتهى وتعلقها بالثلثة الباقية

بمنزلة

بمنزلة العوارض المفارقة من حيث ان اختلافها لا يوجب اختلافا في ماهيتها
وهي الموضوع اي المتحرك والمحرك والزمان لان اختلاف الموضوع والسبب يوجب اختلافا
في العارض والمسبب فان الماهية الواحدة كالحرارة مثلا قد يعرض للانسان والفرس
وقد يكون اثر السببين مختلفين كالنار والشمس واما الزمان فلا يتصور
فيه اختلاف في الماهية وان فرضنا فيه ذلك فيجوز احاطة الازمنة المختلفة
بحقيقة واحدة هذا في الوحدة النوعية للحركة واما وحدتها الشخصية فلا بد فيها
من وحدة جميع متعلقاتها الستة الا المحرك فان الحاصلة من فاعل لو فرضنا حصولها
من اخر لم يوثر في كونها هذه الحركة وان الجزم حاصل بان حركة زيد غير حركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركته غدا وحركته من نقطة الى اخرى غير حركته من غيرها
الى الاخرى او منها الى غير الاخرى وكذا الحركة في الاين غير الحركة في الكيف والوضع
والكم والوحدة الجنسية لها انما يكون بوحدة ما فيه وهي المقولة تقع فيها
الحركة مثل الكم والكيف [illegible] يكون بوحدة ما فيه والاين والوضع فعلى هذا
تتفاوت وحدتها الجنسية بحسب تفاوت المقولة في التسفل ومقابله واما تضا دها
فلا يكون لتضاد موضوعها وهو ظ ولا لتضاد المحرك لما مر انفا ولا لتضاد المسافة
لثبوته مع اتحادها كما في الهبوط والصعود ولا لتضاد الزمان فبقي ان يكون لتضاد
المبدأ والمنتهى فهما قد يتضادان بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد وبالعكس
ومن غاية النمو الى غاية الذبول ومن الانتصاب الى الانتكاس وبالعكس واما انقسامها
فبانقسام الزمان والمسافة فانها امور متطابقة فينقسم الكل بانقسام احدها
وبانقسام ما الذي المتحرك لانها حالة فيه كحلول البياض في الجسم فكما ينقسم البياض
بانقسام الجسم ينقسم هي ايضا بانقسام موضوعه وفيه تامل   ومن لوازم الحركة
كيفية متفاوتة تسمى باعتبار الشدة سرعة والضعف بطوءا وليس هو بتخلل
السكنات لامتناع عدم الحركة مع خلوص المقتضي واللزوم الانفكاك في مثل
حركة طوق الرحى واللزوم زيادة سكنات الطائر على حركات الحصى وحسيب
بان الحركة بحض خلوص السكنات واذا الانفكاك ثم الالتيام جاز ان الحركات
لكونها وجودية متجددة متميزة السكنات وان كانت اضعاف الاف فما قد عرفت

ان الحركة لا بد لها من زمان ومقوله تقع فيها من الاين والكم والكيف والوضع
ولا باس بتسميتها مسافة وان كان الاسم باطلا قد تخصص بما تقع فيه الحركة
من الاين وكل من الزمان والمسافة مما يقبل الانقسام فاذا فرضنا قطع
مسافة في زمان فقد يمكن قطعها في زمان اقل او اكثر وكذلك يمكن قطع الاطول
او الاقصر منها في ذلك الزمان ولا محالة يكون ذلك بكيفية وصفة في الحركة
فبقطع المسافة الاطول في ذلك الزمان والمساوية في زمان اقل وهي السرعة
وبضعف فيقطع الاقصر في ذلك الزمان والمساوية في زمان اكثر وهي البطوء
ويعبر عن السرعة بانها كيفية بها يقطع المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة
الاطول في الزمان المساوي او الاقصر وعن البطوء بانها كيفية يقطع بها الحركة
المسافة المساوية في الزمان الاكثر والمسافة الاقصر في الزمان المساوي
او الاطول ولا تختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء لان السرعة والبطوء
يقبلان الشدة والضعف ولا شيء من الفصل يقبلهما ثم كل منهما هل ينتهي
الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا حظ لها من البطوء وبطيئة لا حظ لها من
السرعة ام لا بل لكل حركة حظ من السرعة بالنسبة الى ما هو اسرع فيه تردد لا يشتبه
باصولهم الثاني لان الحركة تكون في زمان ومسافة امتداد في احدى المقولات
الاربع وكل منها ينقسم الى لا نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك
المسافة في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف
المسافة سريعة واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات فانما هو بالنسبة
الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع اقل من ذلك القدر من الزمان
ثم سبب البطوء عند الفلاسفة الممانعة الداخلية كثقل الجسم فانه يصلح ان يكون
سببا لبطوء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان
الجبل ولا يصلح سببا لبطوء الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر
ومانعا عنه والممانعة الخارجية كغلظ قوام ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطوء
الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطوء الحركة القسرية والارادية
لحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب في بطوئهما نفس الارادة كما في حركة

الجر

الجر وتحريك اليد برفق وعند المتكلمين هو تخلل السكنات والتفاوت في السرعة
والبطوء انما هو لاجل كثرة السكنات وقلتها والفلاسفة انكروا ذلك لوجوه
الاول ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرايطها والموانع مرتفعة والا
لامتنعت فلو وقع السكون لزم انتفاء الحركة فيلزم تخلف المعلول اعني الحركة
عن ما يقتضيه بلا مانع وهو ممتنع الثاني انه لو كان البطوء بسبب تخلل السكنات
لزم انفكاك الرحى عند طوق الصغير فان طوقا الكبير اذا تحرك في زمان وقطع
مسافة فلا يقطع الصغير مثل تلك المسافة بل اقل فقد يتحرك في زمان بسبب قطعه
لتلك ثم يسكن الى ان يتم الطوق الكبير حركته في تلك المسافة الطويلة فتنفك اجزاء الرحى
بعضها عن بعض لاختلافها بالسكون والحركة والمشاهدة يكذبه الثالث لو كان
البطوء لاجل تخلل السكنات لزم ازدياد سكنات الطاير على حركاته بالا يحصى
فلا يحس منه حركة اصلا ولا اقل من ان يحس منه سكون وحركة والحال ان المحسوس منه
ليس الا الحركة بيان الملازمة ان الطاير في ساعة من النهار لا يقطع الا قدرا من
الارض مثل فرسخ او فرسخين والجزء من الفلك المحيط يقطع نصف برج والارض
بالنسبة الى الفلك الاعلى كنقطة بالنسبة الى محيطها وليس لها قدر محسوس عند الفلك
الرابع فكيف حالها بالنسبة الى الفلك المحيط فاذا نسبنا حركة الطاير الى حركة ذلك
الجزء تكون بطيئا واذا كان البطوء بتخلل السكنات كانت سكنات الطاير بمقدار
فضل حركة جزء الفلك على حركة الطاير فيكون ساكنا اضعاف حركته بالاف فيكون
حركته مغمورة في السكنات فلا يرى الا ساكنا ولا اقل من ان يرى ساكنا ومتحركا لكن
لا يرى الا متحركا والجواب عن الاول هو ان المؤثر هو الله تعالى بقدرته وارادته
فله ان يوجد الحركة في وقت فلم يلزم من وجود علة الحركة وانتفاء الحركة فساد لجواز
تخلف اثر القادر عنه وعن الثاني هو ان الفاعل المختار قادر على التمام ما انفك
من الرحى بسبب حركة بعض اجزائه وسكون بعض ولا يلزم فساد من اللوازم في ذلك
وعن الثالث بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها ليس بحيث يفرق الحس
بين ان متميزة فانهما صارتا بمنزلة شيء واحد وانما يحس بالحركات دون السكنات
وان كانت على اضعاف الحركات لان الحركات وجودية تظهر على الحس شيئا فشيئا متميزة

عن السكنات والسكنات لكونها عدمية يصير مغلوبة قال المص في شرحه للمقاصد لا يخفى
على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة   قال لا بد بين كل حركتين مستقيمتين
من سكون لان آن الوصول غير آن الرجوع فلولا زمان سكون بينهما لزم تتالي الانين
المستلزم لوجود الجزء واجيب بان الان بدون الانقطاع ذهب بعض الحكماء
كارسطو واتباعه وبعض من المعتزلة كالجبائي الى انه لا بد بين كل حركتين مستقيمتين
سكون سواء كانت الحركة الثانية راجعة الى مبدا الاولى وهي المسماة بذات الانعطاف
او الى غيره وهي المسماة بذات الزاوية وانكره بعضهم منهم كافلاطون وبعض
المعتزلة ولكل واحد من نفي المثبتين متمسك اما الذي للحكماء فهو ان الوصول
الى المنتهى يكون غير منقسم في جهة الحركة والا عند الوصول الى الجزء الاول اما
ان ينقطع الحركة فهو المنتهى لا غيره او يتحرك عنه فهو المسافة لا المنتهى فيكون الوصول
اليه يكون في آن لا في زمان والا انقسم بانقسامها فيلزم انقسام المنتهى هف وكذا
ابتداء الرجوع يكون في آن لانه لا وصول وهو آني والا لزم ان لا يكون الوصول
آنيا وقد ثبت انه آني فمن آن الوصول واللاوصول اما ان لا يقع زمان فيلزم تتالي
الانين المستلزم لوجود الجزء الذي لا يتجزى واما ان يقع زمان لم يحصل فيه حركة فيكون
سكونا فظهر انه بين حركتين لا بد من سكون واجيب بان الوصول امر محقق والان
هو طرف للزمان المنقطع فرضا فيكون هو ايضا وهميا فكيف يقع فيه الوصول
المحقق رد بان انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كاف في تحقق الان ووقوع
الشيء فيه والحق في الجواب ان يقال لا نم تغاير الانين لم لا يجوز اتحادهما كاتحاد طرفي
الخطين المتصلين لا على الاستقامة ولا نم ان اللاوصول آني وآنية الوصول
لا يدل على ذلك فان المطابقة والمماسة والمحاذاة آنيات وزوالها لا يتحقق
الا بعد الحركة وهي زمانية وقد يقال ان علة الوصول وهي الميل موجودة معه لوجوب
تحققها مع المعلول وكذا علة الرجوع واللاوصول موجودة في آنه والميلان متغايران
فان الميل الى الشيء يغاير الميل عنه فيكون الآنان ايضا متغايرين ويلزم من ذلك
توسط زمان السكون بينهما ويجاب بانا لا نم تغاير الميلين لم لا يجوز ان يقتضي
ميل واحد الوصول الى حد والتجاوز عنه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الميل

علة

علة محدثة للوصول كالحركة ويشبه ان يكون هذا اقرب نظرا الى انه علة قريبة للحركة
واما الذي لبعض المعتزلة فهو ان الاعتماد المجتلب يغلب الاعتماد اللازم فيتحرك
قسرا ثم يضعف بمصاكة العائق كالحجر المقذوف تدريجا الى ان يغلبه اللازم
والمغلوبية انما يتحقق بعد التعادل والتساوي وهو زمان السكون بينهما واجيب
بانه يتحقق في آن وانه انما يجري في غير الحركات الارادية ولكن هذا الوجه قريبا
من وجه الحكماء اثباتا وردا اكتفى المص به   وعورض بانه لو لزم لكان بلا سبب
ولا في زمان معين ولوقف الجبل الهابط للاقات خردلة صاعدة واجيب بان
السبب عدم علة الحركة ويقع في زمان لا ينقسم فعلا والخردلة ترجع بمصادمة
هو الجبل اشارة الى ما عند الفريقين في انكار ذلك من الدليل ولكل منهما طريق
اليه اما المعتزلة فهم يقولون انه لو لزم السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة
لكان وقوعه هنا بلا سبب والتالي بط فانه يمكن لا بد له من سبب واما فلان وقوعه   قلنا نهاية
يكون بلا سبب ح لانتفاء القاسر في هذا الحد ولا مقتضيه الطبيعية وهو ظ ولا
الارادة وانه لو لزم السكون بينهما لكان حصوله في زمان اذ كل زمان يفرض
فالاقل منه يدفع التالي وثبت التعادل فامتنع كونه في زمان وهو بط لان حصوله
يكون في زمان كالحركة واما الحكماء فهم يقولون انه لو لزم السكون بين كل حركتين لوجب ان يقف
الجبل الهابط من السماء عند وصول خردلة متصعدة اليه والبديهة تشهد ببطلانه والجواب
ان سبب السكون هو عدم سبب الحركة او تعادل الميلين والاعتمادين وان زمانه لا يتصور
فيه الانقسام فعلا وخارجا بل وهما وان الخردلة انما تقف بمصادمة هواء الجبل ثم ترجع
اذا تحرك جسم الى جهتين متقابلتين فبعده عن المبدا بقدر الفضل والا فيسكن
قد يتحرك جسم الى جهة بحركة واحدة كالحجر الهابط من فوق بطبعه وبحركتين كالحجر الهابط بطبعه
وبالقسر وكالمتحرك الى المشرق في سفينة متحركة اليه وبحركات مختلفة كالانسان الهابط
من علو بارادته وبطبعه وبقاسر فبعده عن المبدا بقدر المجموع والاخر في نفسها في الحقيقة
للمحركات لا للحركات فباعتبار التعدد فيها ح يكون مجازا وبعلاقة بينها وبين الحركات
وقد يتحرك الى جهتين بحركتين كالشخص المتحرك الى خلاف جهة حركة السفينة فان لم يكن
لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى كانه ساكن وان كان فيرى متحركا الى جهة تلك

الحركة فان كان ذلك لفضل الحركة السفينة فيرى راجعا بطيئا او بحركة الشخص فيرى
راجعا وعلى هذا سبب سرعة الكواكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه وقد يتحرك الى
جهات مختلفة بحركات كحركة الشخص الى المشرق في سفينة متوجهة الى السماء في ماء
جارية الى المغرب وتحركها الريح الى الجنوب فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب
ما يقتضيه تلك الحركات والسكون في الاين بقاء النسبة في غيره بقاء النوع فيضاد
الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة ويكون طبيعيا وقسريا وارا ديا
ويضاد بتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل السكون يقابل الحركة فيقع
في المقولات الاربع التي يقع فيها الحركة ففي الاين عبارة عن حفظ النسبة وبقائها الحاصلة
للجسم الى اشياء ذوات الاوضاع وذلك بان يكون مستقرا في الواحد واما في غير الاين
من الوضع والكم والكيف فعبارة عن بقاء النوع الحاصل بالفعل من غير تغير وذلك بعدم
تبدله الى وضع اخر وبان يقف في مقدار من غير تزايد فيه وانتقاص وفي كيف
من غير اشتداد وتضعف وهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقيل هو عدم
الحركة عما من شانه فيقابلها تقابل العدم والملكة وينقسم كالحركة بالطبيعي والقسري
والارادي والطبيعي منه لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل يستند الى
الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب
مفارقته ويقع فيه التضاد بتضاد ما هو فيه كالاعلى والاسفل الاضافة
هي النسبة المنعكسة ويسمى مضافا حقيقيا والمركب منه ومن المعروض مشهوريا والنسبتان
قد يتوافقان وقد يتخالفان والانعكاس قد يستغني عن حرف وقد يفتقر وعروضها
قد يكون لصفة في الطرفين اي النسبة التي لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس الى الاولى ويسمى هذه مضافا حقيقيا وما ذكرنا من معنى التكرر هو معنى
الانعكاس كما صرح بذلك في شرح المقاصد وقد يقال ان الانعكاس انما يكون في المضاف
المشهوري فانا اذا نسبنا احد المشهورين الى الاخر من حيث انه مضاف وجب ان
ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الاخر ايضا كما يقال في الاب اب الابن ويقال الابن
ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف ونسبته الى الاخر لا من هذه الحيثية
لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب انسان لم يقل الانسان انسان اب اما المضاف

الحقيقي

الحقيقي فلا نسبة فيه حتى يتصور فيه انعكاس اذ لا يقال الابوة ابوة البنوة والمجموع المركب
من المضاف الحقيقي ومعروضه يسمى مضافا مشهوريا والمفسر العام الشامل لهما هو
ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا بالغير امرا اخر ويكون ماهيته
معقولة بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين يكون
معا لا يتقدم لاحدهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله يستتبع التعقل لامر اخر
كالملزومات بالنسبة الى لوازمها البينة ثم النسبتان قد يتوافقان كالاخوة من الجانبين
وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والانعكاس قد يستغني عن حرف يدل عليه كالعظيم
والصغير وقد يفتقر الى ذلك اما على تساويه في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد واما على اختلاف كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم وعروض الاضافة قد يفتقر الى صفة في كل من الطرفين كالعاشقية المفتقرة
الى الادراك والمعشوقية الى الجمال وقد يفتقر لها في احد الطرفين دون الاخر
كالعالمية الى العلم دون المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كالمتياسر والمتيامن فان
الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما وتعرض لكل
موجود ويتكافؤ الطرفان في التحصل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا
قوة وفعلا الاضافة تعرض لكل موجود للواجب كالاول وللجوهر كالاب وللكم
كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب
والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد
تسخنا ويجب تكافؤ طرفيها في التحصل والتخصص كالضعف للعدد الذي هو مبدأ
الاعداد كالاربعة بازاء نصفها كالاثنين وكذا في الاطلاق كما تضعيف العددي فلا
يتعين يكون اربعة او ستة او ثمانية على الاطلاق وكذا في الوجود والعدم ذهنا
فان احدهما اذا وجد فيه يجب وجود الاخر فيه ايضا وكذا اذا عدم وهكذا خارجا
وقوة وفعلا فان الشخصين اذا اتصف احدهما بالابوة بالفعل لزم اتصاف
الاخر بالبنوة بالفعل وكذا اذا كان احدهما بحيث يكون من شانه التقدم فالاخر بحيث
يكون من شانه التاخر فان قلت اذا وجد شخص موصوف بالابوة بالقوة اي له
استعداد ان يتولد من نطفته شخص اخر لم يلزم ان يوجد شخص اخر موصوف بالبنوة

اي له استعداد ان يتولد من نطفة الاول فلم يتحقق تكافؤهما بحسب القوة قلت
اتصاف الشخص بالابوة في الذهن فلابد من اعتبار شخص اخر وهذا الاخر ايضا
متصف بالبنوة بمعنى انه يمكن ان يتولد في الخارج من نطفة الاول تامل فان قيل المتقدم
والمتاخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد
المتاخر بالفعل قلنا التقدم والتاخر امران اعتباريان ذهنيان فكذا المجموع بينهما
ومن معروضهما فلا وجود للمتضايفين في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ
بين المتضايفين الحقيقيين وكذا بين المشهورين ثابت بحسب الوجود الذهني
واما معروضاهما اذا اخذ وحدهما فقد ينفك احدهما عن الاخر كالمالك والمملوك والاب
والابن وليس كذلك منافيه والجمهور على انه اعتباري والا لتسلسل لان الحلول في المحل
اضافة حلول ولزوم لا تناهي اوصاف كل عدد بحسب ماله من الاضافة الى ما عداه
وقد يجاب بان سلب الكل لا يوجب السلب الكلي ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء
على ان المضاف امر اعتباري لا وجود له في الخارج واستدلوا عليه بوجوه ذكر منها
المصنف اثنين الاول انه لو وجدت الاضافة في الخارج لزم التسلسل لانها على ذلك
التقدير حالة في محل وحلولها فيه اضافة اخرى يكون موجودة حالة في محلها فيحصل
اضافة اخرى حالة وتسلسل فان قيل اذا كانت ابوة زيد مثلا موجودة في الخارج
لكانت حالة في محلها وحلولها فيه يكون صفة مغايرة لها زائدا عليها يكون حالة
فيها واما الاضافة الحاصلة لاضافتها الى محلها فليست زائدة على كونه حال في
محل فيجوز ان يكون عينها فينقطع التسلسل قلنا حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون
عين الشيء كيف وهو متاخر عنه البتة ولا يتصور تاخر الشيء عن نفسه الثاني انه لو
كانت الاضافة موجودة لزم عدم تناهي اوصاف كل عدد من الاعداد بحسب ما له
من الاضافة الى ما عداه من الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة
وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا وكذا الثلثة والاربعة واعترض عليه بان الاضافات
اللازمة لكل عدد لا ترتب بينها وان كانت الاعداد مترتبة في نفسها واجيب عن الوجهين
بانهما انما يدلان على سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي القائل بان كل اضافة موجودة
على السلب الكلي القائل بان لا شيء من الاضافة بموجودة وانما المطلوب هذا

والتمسك في وجودها بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة
عمرو وان لم يوجد اعتبار العقل ضعيف ثم انها في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها
وشخصيتها وتضادها تابعة للمعروضات تمسك القائلون بوجود الاضافة بانا
نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد مثلا وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار
العقل او لم يوجد فيكون كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتباريا عقليا والجواب ان اتصاف
السماء بالفوقية هو المجزوم به واما وجود تلك الاوصاف فلا سبيل الى الجزم به لان الاتصاف
لا يقتضي ذلك كاتصاف زيد بالعمى مثلا فانه مجزوم به ولا يوجب وجود العمى بل الجزم
بانه امر حاصل ثم انها لما كانت غير مستقلة بالمفهومية بل كانت تابعة لمعروضها
وليس لها استقلال البتة فلا جرم تحصلها وتنوعها وكذلك جنسيتها وشخصيتها
بكون معروضاتها فان المشابهة مثلا موافقة في الكيف وهي نوع من المضاف وكذا
تعرض لها التضاد لتضاد معروضها كالاحرية والابردية والمتى هي النسبة
الى الزمان او الان من اجناس الاعراض مقولة متى وهي النسبة الى الزمان او الى طرفه
اي الان فانه كثيرا ما يسال عن الاشياء الواقعة في الان بمتى والوقوع في الزمان اما
بان يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان يتحصل الا فيه
وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يشبهها كالاصوات واما بان يحصل
في الزمان بحيث لا يمكن ان يوجد فيه ان الا وان يكون الشيء حاصلا فيه وينقسم الى ما
لا يكون حاصلا في الان الذي هو طرفه كالتوسط بين المبدا والمنتهى اعني كون الشيء
على مسافة فيما بينهما والى ما يكون حاصلا فيه ايضا كالكون ثم متى كالاين حقيقي
هي كون الشيء في زمان لا يفضل عنه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي
وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من متى يجوز
فيه الاشتراك بان يتصف اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ
والوضع كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها والى الامور الخارجة عنها
الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة بعض اجزائه الى بعض ونسبة لاجزائه
الى الاشياء الخارجة عنه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة
فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهذا نصيب

الانتكاس وضعا اخر وقد يقع فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان
يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف والشدة والضعف فان
الشيء قد يكون اشد انتصابا وانحنا من غيره والوضع قد يطلق على معنى اخر
وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية فالنقطة بهذا المعنى
ذات وضع دون الوحدة والملك نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل
بانتقاله المحاصر ويسمى الجدة ايضا نسبة الشيء او هيئة تحصل بسبب نسبته الى ما هو
محيط به احاطة ما وينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة
الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بالاشتراك على النسبة
الشيء الى الشيء واختصاصه به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى
للنفس والفرس لزيد وان يفعل هو تاثير شيء في شيء ما دام سالكا وان ينفعل
تاثره عنه كذلك واما الحاصل بعد الاستقرار فيكون كيفا دام سالكا اي ما دام
متوجها الى غاية ما وتاثر شيء كذلك كتاثير النار المسخن للماء حال كونها مسخنا وتاثر
الماء منها وتسخنه حال كونه متسخنا متدرجا من ضعف الى قوة فاذا انقطعت
الحركة واستقرت الهيئة فهي الكيف لا ان ينفعل قال الشيخ انما اوثر لفظ ان
ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما قد يقالان للحاصل بعد انقطاع
الحركة وانما المقولة ما كان توجها الى غاية ما من وضع او كيف او غير ذلك غير
مستقر بعد حين هو كذلك ولفظا ان ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك ثم انه قد
يجري فيهما التضاد كالتسخين والتبريد والتسخن والتبرد ويقبلان الشدة
والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار وتسخن الماء من النار
اسرع واشد من تسخن التراب منها وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان
ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجد في الخارج لاتصف كل منهما
بالوجود وتحقق هناك تاثير وتاثر اخران ويلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما
يلزم انه لو كان كل تاثير وايجاد حتى الابداعي الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل
ان يفعل وليس كذلك بل اذا كان الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال
والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل هو ان ينفعل والله اعلم

فوجد وقالوا ان كان قابلا للابعاد الثلثة فجسم والا فاما جزء لجوهر بالفعل صح

الجوهر ان انقسم فجسم والا فجوهر
فصورة او بالقوة فمادة واما خارج يتعلق به فنفس والا فعقل هذه مقدمة
في تقسيم الجوهر على راي المتكلمين والحكما اما عند المتكلمين بناء على انه هو المتحيز
بالذات فاما ان يكون منقسما او لا فالاول الجسم والثاني الجوهر الفرد فهو منحصر
في الجسم والجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة واما عند المعتزلة فالجوهر المنقسم في
الجهات هو الجسم كما ياتي فيكون المنقسم الى جهة او جهتين واسطة بين هذين
القسمين واما عند الحكماء فالجوهر هو ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وهو
اما ان يكون قابلا للابعاد الثلثة اي يمكن ان يفرض فيه خطوط متقاطعة على
قوايم وبيان ذلك انه اذا قام خط على اخر فالزاويتان الحادثتان عن جانبيه ان
كانتا متساويتين فهما قائمتان وان اختلفتا فالصغرى هي الحادة والكبرى
المنفرجة فاذا كان الجوهر بحيث يمكن ان يفرض فيه بعد كيف كان ثم اخر يقاطعه
على قوايم ثم ثالث يقاطعهما كذلك فهذا هو الجسم وان لم يكن قابلا للابعاد فاما
ان يكون جزءا للقابل هو به بالفعل فصورة او بالقوة فهو المادة وان لم يكن جزءا
منه فان كان له علاقة تصرف فيه بالتحريك فهو النفس والا فهو العقل فان قيل
الجسم يكون مع الهيولى بالفعل لامتناع انفكاكها عن الصورة قلنا المراد ان وجود
المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر
الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة هي ما لا يكون باعتباره وحده
للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما يوجد المركب بالفعل بحصولها
حتى لو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يستلزم الحصول المركب
بالفعل البتة فالجسم عندنا الجوهر القابل للانقسام فيتناول المؤلف
من جزئين فصاعدا وعند المعتزلة ما له طول وعرض وعمق فيخرج ما يكون
بتركيب اجزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عددها اقل من اقل ما يتركب
منه الجسم اعني ثمانية او ستة او اربعة وعند الفلاسفة الجوهر الذي يمكن ان
يفرض فيه الابعاد الثلثة ولهم تردد في ان هذا حد او رسم الجسم عند مشايخ
الاشاعرة كما ظهر من التقسيم هو الجوهر القابل للانقسام سواء كان الانقسام في جهة

او جهتين او جهات فيتحقق اذا تالف جزآن واكثر واما عند المعتزلة فالطول
وعرض وعمق فينقسم في الجهات الثلث فالاجزاء الواقعة على سمت واحد لا يكون
جسما بل خطا وعلى سمتين يكون سطحا وما يكون اقل عدد ان ما يتركب منه الجسم
كالسبعة على راى او خمسة او ثلثة وان وقعت لا على سمت لا يكون جسما ايضا
فالجوهر عندهم ينقسم الى الجوهر الفرد والى الخط والى السطح والى الجسم وعند اكثر
الفلاسفة هو الجوهر الذى يمكن ان نفرض فيه الابعاد الثلثة على ما حققناه
ولم تردد في ان هذا التعريف حد او رسم والظاهر انه رسم اذ لو سلم جنسية الجوهر
فلا يخفى ان القابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا
على ان المركب من امرين بينهما عموم من وجه ماهية اعتبارية وفيه بحث فان الطائر
الولود ماهية مركبة منهما ولا شك في ثبوتها فانها يصدق على الخفاش وايضا
ثبوت القابل للجسم بالنظر الى الابعاد وهى خارجة عن حقيقة الجسم كما لا يخفى
فلا يكون ذاتيا لان الذاتى للشىء ثابت له بالنظر اليه نفسه وابطل الامام
كونه حدا بان الجوهر هو الموجود لا في الموضوع والوجود عارض والمشتمل على
العارض لا يكون حدا وبان الجوهر لو كان جنسا لما تحته لكان تمايزها بالفصول
فهى اما جواهر او اعراض فعلى الاول يحتاج الى فصول اخر فيتسلسل الكلام اليها
وعلى الثانى لزم تقوم الجوهر بالعرض وصدق العرض على الجوهر وبان القابلية
عدمى والا لقام بمحل قابل فيتسلسل الكلام الى محله ويلزم التسلسل والجواب
ان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر وهو عرضى لفصول ما تحته من الانواع
كالحيوان بالنسبة الى الناطق والفصل انما هو القابل لا القابلية لا يقال
انه نفس الجسم فكيف يكون فصلا لانا نقول الفصل نفس النوع في الخارج
وانما تمايزهما في الذهن وقد يجاب بانا لا نم امتناع كون الحد في فصله
ثم انقسامات الجسم البسيط متناهية وبالفعل خلافا للفلاسفة وجمهورهم
على انه مركب من مادة بها الانقسام وصورة عليها يتبدل الاستعدادات
العرضية وبعضهم على انه بسيط في نفسه كما هو عند الحس الجسم البسيط
وهو الذى لم يكن متالفا من اجسام مختلفة الطبايع اما ان يكون جميع انقسامات

الممكنة

الممكنة حاصلة بالفعل اولا وعلى التقديرين اما ان يكون متناهية او غير
متناهية فالاول مذهب المتكلمين والثانى مذهب النظام وعلى التقدير الثانى
اما ان لا يكون الانقسامات حاصلة اصلا او بعضها حاصلة دون بعض فالاول
مذهب جمهور الحكماء ان الانقسامات الممكنة لا تقف عند حد والاخير مذهب محمد
الشهرستانى والثانى مذهب ذيمقراطيس القايل بان الجسم مركب من اجسام صغار
صلبة قابلة للقسمة الوهمية دون الفعلية وما نقل من النجار وضرار من المعتزلة
من ان الجسم مؤلف من محض الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغير ذلك
فالعطرة يكفى نفيه ثم الفلاسفة القايلون بلا تناهى الانقسامات افترقوا
فرقتين فرقة تقول مركب من جوهرين احدهما الهيولى التى بها يقبل الانقسامات
وهى باقية بعد طروء الانفصال على الجسم وقبله وثانيهما الصورة التى عليها
يتبدل الاستعدادات العرضية كما في الشمعة المتبدل عليها المقادير ويعبر عنها
بالاتصال الجوهرى الذى اذا طرء عليه الفصل انعدم ذلك الاتصال وحدث
اتصالان اخران وهم المشاؤن وفرقة تقول انه بسيط في الواقع كما هو عند
الحس ويطرء عليه الاستعدادات العرضية وهو باق بعد الفصل بتمامه وانما
زال عنه بعض عوارضه وهو الاتصال العرضية فالمذاهب التى تحتها
لمعا الاول ما عليه جمهور المتكلمين وهو ان الجسم مؤلف من الجواهر الفرد
المتناهية ويكون جميع انقساماته متناهية وبالفعل الثانى ما ذهب جمهور
الفلاسفة اليه من انه متصل في الواقع كما هو عند الحس مركب من الهيولى
والصورة قابل للانقسامات الغير المتناهية الثالث ما ذهب اليه بعضهم
وهم الاشراقيون من انه متصل بسيط قابل للانقسامات بذاته وكانه وقع
الاتفاق على ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والاعراض لا انها
عند الاشراقيين نفس الجسم وعند المشائين جوهر فيه يتقوم بالحال فيه
وعند المتكلمين هو الجواهر الفردة التى يتقوم بها التاليف لنا ان
القابل للقسمة لو كان واحدا لكانت الوحدة منقسمة والتفريق اعداما
للمتكلمين في اثبات كون الجسم مركبا من اجزاء لا يتجزى وان انقساماته

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
المدعو بن السيد
وعفي عنه ١٢٧٥

الممكنة حاصلة بالفعل طريقان احدهما ان قبول الانقسام يستلزم لحصول
الانقسام بالفعل وذلك لوجهين الاول ان القابل للقسمة لو لم يكن منقسما
بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لكان معروضا للوحدة فاذا انقسم
لزم انقسام الوحدة لاستلزام انقسام المحل انقسام الحال واللازم باطل لان
الوحدة لا تنقسم اصلا اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام واجيب بان الوحدة
من الامور الاعتبارية ولو سلم فلا نسلم انها من الاعراض السارية في المنقسم بانقسام
محله وهو ما يكون حلوله سريانيا الثاني انه لو لم يكن منقسما وكان واحدا لكان
تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له بالكلية والحس يكذبه للقطع بان
شق البعوض البحر بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحر اخر واما الملازمة فلانه
عند التفريق يزول الهوية الواحدة ويحدث هويتان اخريان بالضرورة واجيب
بانه ان اريد بالبحر ذلك المائع باتصاله فلا خفاء في انعدامه حين طريان الانفصال
والتفريق وان اريد نفس ذلك الماء مع قطع النظر عن اعتبار الاتصال فليس في الشق زوال
بحر وحدوث اخر وانه لولا الجزء لما كان الجبل اعظم من الخردلة لكونهما
غير متناهي الاجزاء ولما تناهى امتداد الجسم لكونه مما لا يتناهى من الامتداد
ولما وجد الزمان اصلا اذ لا يوجد منه غير الحاضر اللامنقسم المنطبق
على الحركة والمسافة الطريق الثاني لهم ان الجوهر الفرد موجود في الجسم والمراد به
جوهر ذو وضع لا يقبل الانقسام اصلا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا عقلا
والفرق بين القطع والكسر هو ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة دون الكسر
وان اشتركا في كونهما موديان الى الافتراق دون الوهمية والعقلية او الوهمية
قد تقف اي لا تقدر على تقسيمات غير متناهية لما تقرر عندهم من تناهي افعال
القوى الجسمانية بخلاف فرض العقل فانه يتعلق بالكليات المشتملة على الصغيرة
والكبيرة والمتناهية وغير المتناهية وبثبوت هذه الدعوى ان لم يكف للمط
اي حصول الانقسامات الممكنة للجسم بالفعل الا انه يكفي لدفع ما ادعته الفلاسفة
في انكار ذلك المط من امتناع جوهر كذلك كما سياتي ان شاء الله تعالى وكانهم اذا
اثبتوا الجوهر الفرد اثبتوا تركب الجسم من الجواهر واشتماله على مفاصل بالفعل

على

على ان بعض الوجوه لا يخ من نوع دلالة على المط ايضا ولهم في بيان ذلك مسالك
الاول انه لولا الجزء اي الجوهر الموصوف موجودا في الجسم لما كان الجبل اعظم من
الخردلة لان كلا منهما حينئذ قابل لانقسامات غير متناهية فيكون اجزاء كل
منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو المعنى بالتساوي فان قيل انما يلزم
الاستواء في عدد الاجزاء لا مقاديرها والاستحالة في الثاني دون الاول
قلنا الاجزاء عديمة المقادير وانما يحصل المقدار من اجتماعها فاذا كان عدد
جملة مساويا لعدد جملة اخرى لزم مساواة مقداريهما قطعا واجيب عن اصل
الدليل بان قبول الانقسام لا يستلزم حصول الانقسامات المقدارية
بالفعل اذ قبوله بمعنى انقسامه الى ما لا يتناهى هو ان انقسامه لا ينتهي
الى حد لا يمكن انقسامه عند ذلك الحد لا انه يمكن ان يحصل له انقسام غير
متناهية وهذا كما يقال ان مقدورات الله غير متناهية بمعنى ان قدرته لا تنتهي
الى حد لا يكون قادرا على ازيد وفوقه لكن الزيادة والنقصان انما تتصور
في المتناهي كذلك المساواة فلو سلم ان اجزاء الخردلة غير متناهية كاجزاء الجبل
فلا نسلم مساواتهما فلا يلزم مساواة مقداريهما وايضا يمكن ان يقتضي خصوصية
اجتماع اجزاء معدودة نحوا من المقدار الذي لا يحصل من الاجتماع الاخر لتلك
الاجزاء كما ان الاجزاء الثمانية اذا اجتمعت على سمت واحد لم يحصل منه الجسم
واذا اجتمعت على غير ذلك الوجه عسى ان يحصل منه الجسم والله اعلم الثاني انه
لو لم ينته انقسام الجسم الى شيء لا يقبل الانقسام لكان امتداد كل جسم حتى
الخردلة غير متناهي القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ويمكن
ان يجاب عن ذلك بان الامتدادات الغير المتناهية حاصلة في كل جسم بالقوة
وذلك لا يوجب ان يكون امتداده الحاصل فيه غير متناهية الثالث انه لو لم
يوجد الجزء لزم انتفاء الزمان اصلا لان الماضي منه منتف وكذا المستقبل
فالموجود منه ليس الا الحاضر الذي لا يقبل الانقسام ولو فرضنا والا لزم
اجتماع اجزائه فلا يكون غير قار الذات هف ولزم تقدم بعض اجزائه على بعض
فلا يكون الجميع حاضرا وقد فرض كذلك هف ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة

على المسافة يلزم وجود غير منقسم فيهما ثم نقول بعد انقضاء هذا الجزء
الحاضر يحصل جزء اخر حاضر غير منقسم وهكذا فيكون الزمان مركبة من آنات
غير منقسمة وتلك منطبقة على اجزاء الحركة المنطبقة على اجزاء المسافة
فيكونان ايضا مركبة من اجزاء غير منقسمة ويثبت بذلك ما اوردناه وهذا
الوجه جدلي فان المتكلمين لم يقولوا بوجود الزمان كما سلف وقد اجيب
بان الان الحاضر لا وجود له ولا يلزم من ذلك نفي الزمان مطلقا قولكم ان
الماضي منتف وكذا المستقبل قلنا ان اردت انهما منتفيان في الحال فمسلم
وان اردت انهما منتفيان مطلقا منعنا ولا يقال ان وجد الزمان الماضي
فلا بد ان يوجد في الماضي او في الحال او في الاستقبال والاخيران ظاهرا
البطلان وكذا الاول والا لزم ان يكون للزمان زمان اخر ويكون الشيء ظرفا
لنفسه فلا يكون الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل لانا نقول
ما ذكرتم يدل على ان الحال ايضا ليس بموجود اصلا وحل الشبهة ان غير الزمان
ان لم يوجد فيه اصلا لم يكن موجودا قطعا واما الزمان فهو موجود في نفسه
وان لم يكن موجودا في شيء من الازمنة كما ان المكان موجود في نفسه وان
لم يكن موجودا في شيء لا مكنة بخلاف المتمكن فانه اذا لم يوجد في شيء من
الامكنة لم يكن موجودا اصلا وايضا النقطة طرف الخط بها يماس الكرة
لسطح مستو وقيام الخط على خط فتوجد ومحلها غير منقسم ضرورة ثم ان
الاجزاء متناهية والا لم يقع بين طرفين ولم يصل المتحرك الى غاية والسريع
الى البطيء هذا مسلك اخر لاثبات الجزء تقريره ان النقطة موجودة لانها طرف
الخط الموجود وطرف الموجود موجود ولانا اذا وضعنا كرة حقيقية
على سطح مستو فما بينهما يكون بالنقطة التي لا تنقسم والا لكان في سطح
الكرة خط مستقيم او سطح مستو ولانه اذا قام خط على خط اخر يلزم
ان يكون ملاقاتهما بجزء غير منقسم فقد ظهر مما ذكر ان النقطة موجودة
ثم نقول لا يخلو اما ان يكون جوهرا فيلزم وجود الجزء وهو المطلوب او عرضا
فيلزم قيامها بجوهر غير منقسم بلا واسطة او بواسطة والا يلزم انقسامها

بانقسام

بانقسام محلها وهو ح فيثبت الجزء ثم اذا ادرنا الكرة على السطح يظهر كون
سطحها من اجزاء لا تتجزى وكذا اذا حركنا الخط القائم على اخر من احد جانبيه الى الاخر
يظهر تركيبه من الاجزاء ويلزم ما اوردناه واجيب بان قيام النقطة على المنقسم
لا حرج فيه فان حلولها في محلها ليس حلولا سريانيا فلا يلزم من انقسام محلها
انقسامها ثم نقول ان الاجزاء الموجودة في الجسم متناهية كما هو راي جمهور
المتكلمين لا غير متناهية كما هو راي النظام من المعتزلة والا لم يقع بين
طرفين حاصرين لها ضرورة ان كثرة الاجزاء يورث عظم الحجم والمقدار فاذا
كانت الاجزاء غير متناهية يلزم كون حجم الجسم وامتداده غير متناهية فلا
يكون محصورا بين الطرفين ويلزم ايضا ان لا يصل المتحرك الى الغاية فيه لان
المسافة بين المتحرك وتلك الغاية مركبة من اجزاء غير متناهية فالوصول اليها يحتاج
الى قطع نصفها ونصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية فامتنع قطعها فلم يتحقق الوصول
اليها ويلزم ايضا ان لا يلحق السريع في غاية السرعة البطيء في غاية البطوء اذا توسط
بينهما مسافة قليلة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع
قطعها في زمان متناه فلا يلحق السريع البطيء قطعا ولنا في وجوه الاول
ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى الثاني يدل في الجزئين اما بالامر فالحجم او لا
فالقسم الثالث ذا انراصت ثلثة فالوسط ان منع الطرفين من التلاقي انقسم
والا فلا حجم الرابع اذا وقع جزء على ملتقى الجزئين انقسمت الثلثة الفلاسفة
القائلون باتصال الجسم في نفسه استدلوا على نفي تركب الجسم من الاجزاء تارة
بالدلالة على انتفاء الجزء مطلقا سواء كان جزء جسم او لم يكن واذا دلوا على ذلك
فقد دلوا على نفي التركب وتارة بالدلالة على نفي التركب وبالجملة لهم في نفي مذهب
المتكلمين وجوه الاول ان كل متحيز بالذات ذي وضع قابل للاشارة الحسية فان
ما يحاذي منه جهة قدامه غير ما يحاذي خلفه وكذا الفوق والتحت واليمين والشمال
فهذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته ظهر الانقسام بلا شبهة والا فما حل فيه طرفه
الفوقاني غير ما حل فيه طرفه التحتاني والا لكان الاشارة الى احد طرفيه عين الاشارة
الى الاخر وهو ح بالضرورة فلا بد ان نفرض في ذاته شيء غير شيء فيكون منقسما

فهذا الدليل يدل على نفي الجزء مطلقا وكذا يدل على نفي الخط والسطح الجوهريين دون
النقطة والخط العرضيين فانها غير متحيزة بالذات غير قابلة للمكان والبديهة
تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو متحيز بالذات ومالي للمكان الوجه الثاني
انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يتداخلا بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على
حجم جزء واحد منهما فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل
جسم او لا بالكلية بل بشيء دون شيء فيكون لاحدهما ولكليهما طرفان ويلزم
منه الانقسام وهذا يدل على استحالة الخط والسطح وتركب الجسم من الجزء ولا
يدل على نفي الجزء مطلقا الوجه الثالث انا اذا فرضنا ثلاثة اجزاء على الترتيب
بحيث يكون واحد بين اثنين فالوسط ان لم يحجب الطرفين عن التماس لزم
المداخلة وعدم ازدياد الحجم وان حجبهما فالوجه الذي يلاقي احد الطرفين
غير ما يلاقي به الاخر فينقسم الوجه الرابع انه اذا وقع جزء على ملتقى جزئين
فاما ان يلاقي احدهما او كليهما والاول ممتنع والا لكان على الملتقى وعلى الثاني
يلزم الانقسام فان ما يلاقي احد الجزئين غير ما يلاقي الاخر الخامس يلزم تفكك
في كل جسم قطع البعض منه اجزاء اكثر كطوق حجر الرحى وشعبتي فرجار ذي ثلث
شعب وعقب الانسان مع سائر اطرافه حين يدور على نفسه والمعترض مستظهر
من الجانبين هذا الوجه مما يستعان فيه بالحركة وبيانه انه لو تركب الجسم من اجزاء
لا تتجزى لزم تفكك اجزاء كل جسم متحرك يقطع بعض اجزائه مسافة اكثر من بعض
اخر كحجر الرحى فان الاجزاء التي في الطوق العظيم منه تقطع الدائرة العظيمة
والتي في الطوق الصغير الذي يقرب المركز تقطع دائرة صغيرة وذلك لان اجزاء من
الطوق العظيم اذا قطع جزءا من المسافة فالذي في الصغير يقطع جزءا او اقل او يسكن
فعلى الاول يلزم تساويهما وعلى الثاني يلزم الانقسام وعلى الثالث يلزم
تفكك الاجزاء فان بعضها متحرك وبعضها ساكن فلا بد من انفصاله وانفكاكه
ويظهر ذلك بان يفرض خطا خارجا من مركز الرحى الى الطوق العظيم فذلك
الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الا بعد من هذا الخط وهو الذي على الطوق
العظيم جزءا واحدا من مسافته فالجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من الجزء كان

الجزء منقسما وان تحرك هو ايضا جزءا واحدا من مسافته نقلنا الكلام الى الجزء
الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي يلي المركز فان تحرك جزء شيء منها اقل من جزء
لزم الانقسام وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون مسافة الجزء الذي
يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو
مح بالضرورة وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله
عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم تفكك اجزاء الرحى حالة دورانه وتحيط
بعضها ببعض وكذا نقول في فرجار ذي ثلث شعب احدها على المركز والاخر بان
يرسمان بالادارة دائرتين مختلفتين بالعظم والصغر تحتين قطع الشعبة
البعيدة جزءا فاما ان تقطع القريبة ايضا جزءا او اقل او يسكن وكذا الحال في الانسان
حين يتحكم عقبه على شيء ويدور على نفسه مستصحبا باعدا فاجزاء العقب يقطع من المسافة
مثل ما يقطع راس اصبعه الوسطى او اقل او يسكن ويلزم ما لزم في حجر الرحى من
المفاسد وانتثار اجزاء الفرجار وبطلان حيوة الانسان لتفرق اجزاء بدنه
ثم ان المعترض مستظهر من الجانبين اما من جانب الحكماء على المتكلمين فكما عرفت واما من
جانب المتكلمين على الفلاسفة فلم اظفر من كلامهم بشيء بعد قالوا فاذا لم يكن
اتصال الجسم باجتماع اجزاء والانفصال بافتراقها فلا بد من امتداد يتلاوم يسمى
بحد المقادير هو الجوهر الذي شأنه الاتصال وفرض الابعاد فيه ويسمى صورة وهي لا
يبقى بعينها مع الانفصال باقيا في الحالين وهو المسمى بالهيولى الفلاسفة قالوا
اذا ثبت ان الجسم متصل في نفسه كما هو عند الحس وليس اتصاله لاجتماع اجزاء لا تتجزى
وانفصاله بافتراقها فلا بد امتداد جوهري يحدد عليه المقادير كما في الشمعة التي تجعل
تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفيحة رقيقة الى غير ذلك فان قلت الامتداد عرض لكونه
فكيف يثبت في الجسم امتداد جوهري قلت المراد به الجوهر الممتد في نفسه من شأنه انه
بحيث يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلثة ووجوده ضروري يحكم الحس فانه يحكم
بثبوت جوهر متسق الجهات متصل بلا توقف له في ذلك الا انه في اثبات امر اخر
يرد عليه الامتدادات يحتاج الى برهان وبرهانه ان هذا الجوهر الممتد المتصل
في ذاته يطرء عليه الانفصال بحكم المشاهدة وعند الانفصال يزول ذلك الاتصال

[illegible]

الجوهري الثابت بالحس ويحدث اتصالان اخران فلو لم يكن في الجسم سوى هذا الاتصال
الجوهري القائم لزم ان يكون تفريق الجسم اعداما له بالكلية واحداثا لجسمين اخرين من كتم
العدم والضرورة تقضي ببطلان ذلك فلا بد من ان يكون في الجسم جوهر اخر باق في حالتي
الاتصال والانفصال لم يكن في ذاته متصلا ولا منفصلا ولا واحدا ولا كثيرا انما يكون
لحد الاشياء باعتبار انضمامه بما هو في ذاته احدها ثم المعقول منه ان يكون محلا تتوارد
عليها الاتصالات لان بقاء المحل وتبدل الحال مما يقبله الفطرة دون العكس
فيكون الجسم مركبا من جزئين احدهما الاتصال الجوهري المعلوم لوجود المتحد به حال
طرو الانفصال وثانيهما محل ذلك الاتصال القابل للانفصال فان قلت الانفصال
امر عدمي لا يقتضي قابلا قلت هو عدم ملكة فانه عبارة عن عدم اتصال وحصول
اتصالين اخرين فكما يقتضي الاتصال محلا قابلا يقتضي الانفصال ايضا كذلك
وزعم اخرون ان ذلك الامر هو الجسم نفسه وما يطرا عليه من الاتصال والانفصال
اعراض وما يتوهم من الامتداد الباقي عند تبدل الابعاد هو نفس الابعاد المسحفظ
بتعاقب الخصوصيات هذا اشارة الى ما ذهب اليه الاشراقيون وهم قوم يوثرون
طريقة افلاطون وما لديهم الكشف والعيان على طريقة ارسطو وما لديهم البحث
والبرهان وهو ان الجسم جوهر متصل في نفسه كما هو عند الحس لا تركيب فيه اصلا
لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الهيولى والصورة وقابل لطريان الاتصال والانفصال
عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث جوهره وذاته يسمى جسما ومن حيث
قبوله للصور النوعية التي للانواع الاجسام هيولى وما توهموا من بقاء الامتداد
في الشمعة حين تبدل المقادير عليه فوهم فان ذلك هو الامتداد المطلق يكون
باقيا عند تعاقب الامتدادات الخاصة كبقاء الشكل المطلق عند تبدل
خصوصياته مع الجزم بانه عارض وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا باقيا
والمطلق الباقي هو الذي يقابل الانفصال فيكون عرضا والباقي بشخصه هو الجسم
نفسه والحاصل انهم ينكرون وجود اتصال جوهري سوى الجسم ويمنعون ان
الانفصال يستلزم انعدام جوهر ذلك المتصل بل يزول عنه صفة الاتصال
فقط وهو باق في الحالين   اختلف القائلون بالجزء في انه هل يقبل الحيوة

وتوابعها

وتوابعها وهل يمكن وقوعه حرا على متصل الجزئين وهل يمكن جعل الخط المؤلف
من الاجزاء دايرة هذا البحث في تفاديع القول بتركب الجسم من اجزاء لا يتجزى فمن
ذلك اختلافهم في ان الجوهر الفرد الواحد يقبل الحيوة والكيفيات التابعة للحيوة
كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة بناء
على عدم اشتراط البنية فيها وانكره المتاخرون منهم ومن ذلك اختلافهم في انه
يمكن ان يقع على محل اتصال الجزئين وهو طبيعاهما فمنعه الاشعري بناء على لزوم
الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومن ذلك اختلافهم في انه هل
يمكن جعل الخط المؤلف من الاجزاء دايرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين
وهل له شكل واختلف المثبتون فقيل شبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع
من تفاديع القول بالجزء اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل فانكره الاشعري واثبته
المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الامدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه تحيطا وتحاطا
فينقسم وانما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره
نعم ثم اختلفوا فقيل شبه الكرة لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط
الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركب الجسم منه بلا فرج وهذا قول
الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه
يمكن ان يتصل بجواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب   واتفقوا
على انه لا حظ له من الطول والعرض وان طبيعة الاجزاء واحدة واختلاف الاجسام
انما هو بالاعراض المختلفة بارادة القادر المختار وقيل باختلاف الاشكال
من التفاديع المذكورة انهم اتفقوا على انه لا حظ للجوهر الفرد من الطول والعرض بمعنى
انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لزم الانقسام ونقل الامدي اتفاق الكل على ان
للجزء حظا من المساحة ولعل مراده ان له مدخلا في الحجمية والمساحة حيث تزيد
بزيادة الاجزاء فكذا الامر في الطول والعرض واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ
له من الطول لانه مرجعه الى التاليف الذي يذهب بالاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفا
فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها ايضا باعتبار التاليف وذهب
ابو هاشم الى ان له حظا من المساحة لانها اسم للحجم الموجب للتكاثف عند انضمام

امثال البيد ومنها ان المشهور من القائلين بالجزء والقائلين بعدم انقسام اجزاء الجسم
الا وهما كما هو مذهب ديمقراطيس ان اجزاء الجسم متماثلة اي جوهرها واحد بالطبع في
جميع الاجسام واختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهيات
واختلاف العوارض مستند عند المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى
اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض
تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض الاجزاء ذاتيات للاجسام
فيتحقق اختلافها بحسب الماهية صح ففيه احتمال واعلم انه في اثبات الجزء سد
طريق كثير من الاصول الفلسفية وسهولة الامر في كثير من القواعد الاسلامية
اي القول بكون الجسم مؤلفا من اجزاء لا يتجزى متماثلة استخلاص من كثير الاصول
الفلسفية المبتنية على اثبات الهيولى المبتنية على نفي الجزء منها قدم العالم فان
الهيولى لما كانت مادة للحوادث فلو كانت حادثة لزم ان يكون لها مادة اخرى
ويلزم تسلسل المواد فلا بد ان يكون قديما واذا قلنا بتركب الجسم من الاجزاء
خلصنا من ذلك ومنها عدم امكان صدور الجسم عن المبداء فانه لما كان مركبا من
الهيولى والصورة وكل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى على زعمهم فلا يمكن تقدم
احدهما على الاخر بالصدور بل لا بد وان يكون صدورهما معا والمبدا الاعلى الواحد
من كل وجه لا يصدر عنه الا شيء واحد فلا يصدر عنه جسم ومنها ان الاجسام
مختلفة لموادها واستعدادها والاختلاف بينهما بسبب تلك الاستعدادات
الذاتية التي لا يمكن لاجلها سلب ذلك الاختلاف ومنها ان العالم قديم كما مر
فيكون المؤثر فيه موجبا لا مختارا واذا قلنا بتركبه من الاجزاء سهل علينا الامر
فان الاجسام متماثلة لتركبها من الاجزاء المتماثلة وانما الاختلاف بينها مستند
الى الفاعل المختار الذي يرجح بعض مقدوراته بحسب ارادته ببعض الصفات
والخواص والامكنة زعمت الفلاسفة ان الاجسام انواع مختلفة باختلاف
الصورة النوعية التي بها اختلاف الاثار زعمت الفلاسفة ان في الاجسام
جوهرا اخر حالا فيها يكون منشاء لاثار مختلفة واحوال مختصة وهو المسمى
بالصورة النوعية قالوا نجد اثارا مختلفة للاجسام كالاحراق للنار والتبريد

للماء

للماء وكقبول الاشكال بسهولة كما للماء وكالاستمساك وقبول الاشكال بصعوبة
كما للارض وكامتناع الخرق والالتيام كما للافلاك وكالاختصاص بما لها بحسب طبعها
من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لمجرد الصورة الجسمية المشتركة
ولا لقبول الحاملة ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام فتعين
ان يكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان يكون صورا جوهرية لا اعراضا لانا ننقل
الكلام الى اسباب تلك الاعراض حتى ينتهي ثبت ان في الجسم جوهرا اخر غير الهيولى
والصورة الجسمية بسبب تلك الاثار المختلفة وهي المسمى بالصورة النوعية
واعترض عليه بان اختصاص الجسم بهذه الصورة لا يجوز ان يكون للصورة الجسمية
ولا للهيولى ولا لامر مباين فتعين ان يكون الصورة اخرى ويلزم التسلسل واجيب
بالتزام ذلك ومنع استحالته ورد بانه يجوز ان يستند اختصاص الاعراض
باعراض سابقة وهكذا فلا يثبت جوهر اخر كما زعمتم وهذا الكلام انما يجري
في الاجسام العنصرية التي يفسد وتكون واما في الاجسام الكيفية فلما لم
يمر بدل لصورها قطعا فالجواب ان صورها يستند الى هيولاها المباينة لهيولا
ما سواها ح يرد عليه انه لم لا يجوز ان يستند الاعراض بموادها وههنا مجال
بحث جيد والمتكلمون على انها متماثلة لا يختلف الا بالعوارض المستندة الى
القادر المختار لتماثل الجواهر الفردة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر كخرق السموات
وبرودة النار ونحو ذلك والمتكلمون اتفقوا على ان الاجسام متماثلة متفقة
بالحقيقة بناء على انها مركبة من الجواهر الفردة وانها متماثلة لا تتصور فيها اختلاف
حقيقة ومن قال باختلاف الاجسام مع اعترافه بتماثل الاجزاء فلعله قال
بدخول الاعراض في حقايق الاجسام فعلى قول الجمهور اختلافها بالصفات
يكون لمرجح مختار يرجح بارادته ما يشاء لما يشاء ويجوز على كل منها ما يجوز
على الاخر مثل البرد على النار والاحراق للماء والخرق على الفلك والرجوع المحسوس
على القمر فيصح جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ويستدل على التماثل
بانها متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس
وبان الجسم ينقسم الى فلكي وعنصري والمقسم مشترك بين الاقسام وكل

ذلك لايخ عن ضعف ثم انها باقية بحكم الضرورة وفانية بدلالة النص
ولايخ عن شكل وكالاجتماع والافتراق نقل عن النظام القول بعدم بقاء
الاجسام زمانين كما نقول في الاعراض نظرا الى جريان الدليل في ذلك وقد عرفت
في توهينه هناك ما يغنيك عن التعرض اليه ههنا والحق انها باقية والضرورة
الحسية حاكمة بذلك بلا ارتياب فان بقاء البيوت والارض والثياب والاشجار
مما لا يشك فيه احد ثم انها قابلة للفناء فانية كما يشهد عليه قوله تعالى كل شيء هالك
الا وجهه وكل من عليها فان وغير ذلك من العمومات مما يقطع بان الهلاك والفناء في المركبات
وان جاز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة لكن في البسائط والجزء الجسم
من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا تتصور الا بانعدام اقول في عموم الايات
التأمل وقد يستدل بانها حادثة ممكنة فانية لان الفناء هو العدم
اللاحق وهو كالعدم السابق لعدم التمايز فيجوز هذا على ما يجوز ذلك واجيب
بان الجواز لا يدل على الوقوع ولا ينافي الامتناع بالغير اقول جواز فنائها وزوالها
عن ذلك الوجه الذي نشاهد عليه مما لا يشك فيه عاقل ويدل عليه النصوص من الكتاب
والسنة واما فناؤها بحيث لم يبق منها شيء قطعا لا الدنيا ولا الآخرة ولا اهلها
فيحتاج الى بيان انه مما ذكروا من الجملات ثم الاجسام لا يخ عن شكل تام فان الشكل
هو هيئة احاطة حد او حدود وسنبين تناهيها عن قريب والفلاسفة على ان الاشكال
منها طبيعي وهو الذي يقتضي الجسم وطبعه اي يكون خاليا عن القواسر والاسباب
الخارجة يكون هو على ذلك الشكل وهو الكروية وخصوصيات الاشكال للاجسام
انما هي لاسباب خارجة وكذا كل جسم لا يخ عن حيز ما اي فراغ شغله وهذا على
اصل المتكلمين في غاية الظهور فان الجسم من اقسام الجوهر الذي هو المتحيز واما على
قول الفلاسفة يكون ايضا ضروريا غير محتاج الى بيان وينقسم عندهم الى طبيعي
شغله الجسم عند خلوه عن العوائق وعند الخروج عنه بقاسر يميل ويتحرك اليه ويسكن
عند الوصول اليه وغير طبيعي وهو لغير الفلكيات وبالقاسر وكذا يمتنع
خلو الجسم عن العرض وضده كالحركة والسكون اذا قلنا بتضادهما او الاجتماع والافتراق
قال المص في شرح المقاصد مذهب اكثر المتكلمين انه يمتنع ان يوجد في كل جسم

احد الضدين من كل عرض من الاعراض اذا كان قابلا له وقال امام الحرمين مذهب
اهل الحق ان الجوهر لا يخ عن كل جنس من الاعراض وعن جميع اضداده ان كان له اضداد
وعن احد الضدين ان كان له ضد واحد وعن احد من جنسه ان فقد عرض لا ضد له
والمانعون يقولون انه يجوز ان لا يوجد فيه شيء من الاعراض اما في الازل كما هو راي
الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما فيما لا
يزال كما هو راي الصالحي من المعتزلة ومرجع القول الاول الى الايجاب الكلي
ومرجع الثاني الى السلب الكلي اقول مرجع الاول الى الايجاب الكلي كما قال فان
حاصل قولهم ان كل جسم يجب ان يحصل له الاعراض وضدها ومرجع الثاني
هو رفع الايجاب ان اخذ مطلقا وهو ان ليس كل جسم يجب له الاعراض او ضدها
بل قديخ عن الجميع وان اخذ موقتا كما يقال لا شيء من الاجسام بثابت لها الاعراض
في الازل او فيما لا يزال فالظاهر انهم ينكرون الايجاب الكلي المذكور ايضا والظاهر
من كلام الشارح رحمه الله ان اعتبار ثبوت جميع الاعراض وبعضها يجعل الحكم
كليا وجزئيا لانه قال الاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى انه يجب ان يوجد في كل جسم
شيء من الاعراض وليس كذلك بل الحكم يكون كليا بالنظر الى جميع الاجسام وجزئيا
بالنظر الى بعضها ولا يؤثر فيهما اعتبار جميع الاعراض او بعضها فانا اذا قلنا كل
جسم يجب ان يحصل له عرض ما فهو كلي واذا قلنا بعض الاجسام يجب ان يحصل
له جميع الاعراض فهو جزئي فظهر ان مورد النفي والاثبات على طريق التفصيل لا على
غيره كان عم فكلام المثبتين على ما عرفت والمنكرون يقولون لا يجب لكل جسم
ان يحصل له الاعراض واضدادها فان الجواهر الاول ليس لها افتراق بالنسبة الى
الآخر لا بعدها ولا اجتماع وان الشفاف خال عن السواد والبياض وكل
ما يتوسطهما من الالوان والقول بان الشفيف ضد اللون لا عدم فلا يخفى
بعده وان الفلك خال عن الخفة والثقل واستدل على تناهيها بوجوه
الاول لو وجد بعد غير متناه لامكن بالضرورة ان يتحرك اليه كرة فيميل قطرها
الموازي له الى مسامتته ويلزم تعين نقطة اولى تحدث بها لكن كل نقطة
تفرض فالمسامتة مع ما فوقها قبل المسامتة معها استدل على ان الاجسام متناهية

الابعاد بوجوه الاول برهان المسامتة وتقريرها ظاهر وانما اعتبر حركة الكرة
لان المسلم من الموازاة الى المسامتة اظهر في قطرها ومعنى الموازاة في الخطين انهما
بحيث انه لا يتلاقيا وان اخرجا الى غير النهاية والمسامتة بخلافه واذا اعتبرت
الحركة من المسامتة الى الموازاة لابد من اخر نقطة ينقطع بها المسامتة الى الموازاة
كما يظهر بالتامل واعترض الامام بان هذا الدليل مقلوب بانه انا اذا فرضنا
كرة يميل قطرها الموازي لمحور العالم الى المسامتة حدثت زاوية عند مركز
الكرة قابلة للقسمة ولا محالة يكون الخط الخارج على نصفها مسامتة لنقطة
فوق طرف المحور فيكون هناك ابعاد يفرض فيها نقطة الى غير النهاية وجوابه
ان هذا من الوهميات الصرفة اذ ليس وراء العالم ملاء يمتد فيه الخط ثم صدق
شرطية هي انه لو كان بعد فوق المحور لسامته الخط الواقع على نصف الزاوية
وصدقها لا يقتضي صدق الطرفين كما بين في ضمنه الثاني نفرض من
نقطة خطين كساقي مثلث يكون بعد ما بينهما بقدر امتدادهما فيلزم من عدم
تناهيهما عدم تناهي ما بينهما هذا برهان اخر على تناهي الابعاد وتقريره لو كانت
الابعاد غير متناهية لزم عدم تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال بيان اللزوم
انا اذا فرضنا بعدين كساقي مثلث متساوي الاضلاع يكون بعد ما بينهما
بقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية لزم ان بعد ما بينهما ايضا يكون غير
متناهية وهو محصور بين حاصرين وهذا البرهان يدل على امتناع بعدين
غير متناهيين لا بعد واحد ويحتاج الى بيان امكان فرض البعدين على الوجه
المذكور واقول يمكن تقريره بحيث لا يحتاج الى ذلك ويشمل البعد الواحد
ايضا فنقول اذا فرض خطان كساقي مثلث فلا شك ان البعد بينهما يتزايد
بتزايد امتداد احدهما مثلا اذا فرضنا ذراعين فيحصل بينهما بعد على مقدار
معين كنصف ذراع مثلا ثم اذا امتد احدهما الى ذراعين زاد البعد بين
الساق الاول وبين الثاني فهذا الحد الزائد على الذي كان بينهما في الحد
السابق منه فاذا امتد هذا الساق الى غير النهاية يكون البعد الذي بينه
وبين الساق الاول يكون مشتملا على زيادات غير متناهية في الحدود الغير

المتناهية

المتناهية فيكون غير متناهيا وهو محصور بين حاصرين هف الثالث
ينقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق فاما ان يقع بازاء كل ذراع
ذراع فيتساويان او لا فينقطعان هذا برهان التطبيق تقريره انه لو وجد
بعد غير متناه لامكن نقصان ذراع من احدهما ثم نطبقه على الاخر فاما ان يقع
بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص فيلزم ان يكون الناقص والزائد متساويا وبين
او ينقص الناقص من التام فينقطع ونقصانه من التام يكون بذراع لا محالة
فينقطع هو ايضا وذلك ما اردناه فان قيل ما يلي الجنوب غير ما يلي الشمال
فلا يكون عدما محضا والواقف على طرف العالم اما ان يمكنه مد اليد فثمة بعد او لا
فثمة مانع قلنا الاول وهم محض وعدم امكان مد اليد لعدم الشرط هذا اشارة
الى شبهة من يزعم عدم تناهي الاجسام ونقل ذلك عن حكماء الهند وجمع من
المتقدمين والى ابي البركات من المتاخرين وتحريرها ان الخارج من العالم ما يلي الجنوب
منه مغاير لما يلي الشمال ومتميز عنه ضرورة والتمايز بين الاعدام الصرفة
محال وكذا اذا وقف احد على طرف العالم اما ان يمكنه مد يده فثمة بعد يمتد اليه
اليد او لا يمكن فثمة عايق فلا يكون عدما لا يقال المذكور لا يدل الا على ان فيما وراء
العالم امرا له تحقق ما واما على ان ذلك الامر جسم او بعد فلا دلالة له على ذلك ولو سلم
فلم يدل على عدم تناهيه والمطلوب هو ذا لانا نقول اذا انضم هذا الى مقدمات
معلومة مسلمة مثل ان ما يلي في طرف العالم اذا كان موجودا يكون ذا بعد وهو
الجسم ويلزم عدم تناهيه والا لكان له طرف فيعود الكلام وثبت ان ما وراءه
ليس عدما محضا والجواب عنه ان الحكم بان ما يلي الجنوب مغاير لما يلي الشمال
وهم محض لا يوافقه العقل فان التغاير بين العدميين مما لا يتصور ويختار
امتناع مد اليد للواقف عليه لانتفاء شرطه وهو وجود بعد لا لمانع
اي بعد مانع على ان امكان وقوف جسم عليه بحيث اذا مد يده يقع خارجا
عن العالم في محل المنع ثم طرف الامتداد من حيث كونه منتهى للاشارة ومقصد
المتحرك بالحصول فيه جهة وباعتبار ما للانسان من الراس والقدم والظهر
واليدين ينحصر الجهات في الستة لا انحصارها في الحقيقة والطبيعي الذي

لا يتبدل هو العلو والسفل لما كانت الجهة هي طرف الامتداد وانما يحصل له انها
ناسب ايراد ذلك البحث في ذيل مباحث تناهي الابعاد ثم نهاية الامتداد بالنسبة
اليه يسمى طرفا وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة وهي امر موجود لكونها ذوات
الاوضاع ومقصد المتحرك بالحصول فيه وهذه الاوصاف لا يثبت الا للموجود
وهذا يحل فالحركة في الكيف كالحركة من البياض الى السواد فان السواد يقصد
المتحرك للتحصيل فلا يجب وجوده بل يمتنع لاستلزام تحصيل الحاصل ثم لا يشتبه
في ان المراد بقولهم بالحصول فيه هو الوصول اليه والقرب منه فان المتحرك منقسم
والجهة غير منقسمة لا يمكن حصوله في غير منقسم وانما قلنا انها غير منقسمة لانها
لو انقسمت فعند وصول المتحرك الى الجزء الاول منها ان انقطعت الحركة فيكون
هذا الجزء وحده جهة ولا مدخل لما بعده فيها وان لم ينقطع فهي اما الى الجهة
فالجزء الاول خارج عنها او عن الجهة فالثاني في الجهة فيكون هي مسافة للحركة
لا منتهاها وهذا انما يدل على عدم انقسامها في ماخذ الحركة فهي اما ان لا ينقسم اصلا
فيكون نقطة او في جهة واحدة فيكون خطا او في جهتين فيكون سطحا ثم ان المشهور
ان الجهات ست وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان
يحيط به الجوانب الست الراس والقدم وبطن وظهر واليدان فجانب الراس هو الفوق
والقدم هو التحت وجانب البطن وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك
حاسة الابصار قداما وما يقابله وهو الظهر خلفا والجانب الذي هو الاقوى
في الغالب يسمى يمينا وما يقابله شمالا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقصروا اوهامهم
على هذه الجهات الست واعتبروها في ساير الحيوانات ايضا ثم عمموا اعتبارها
في ساير الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على هذا الوجه واما الخاصي فهو
ان الجسم يمكن ان نفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على زوايا قوايم ولكل منها
طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار
الاجزاء المتمايزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميها الانسان باعتبار طول
قامته حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميها باعتبار
عرض قامته باليمين والشمال وطرفا الامتداد الباقي هو القدام والخلف

في

في التحقيق انها غير متناهية باعتبار اطراف الامتدادات المفروضة في الجسم
والطبيعي منها وهو الذي لا يتبدل هو جهة الفوق والتحت وغيرهما يتبدل
بالاعتبارات مثلا اذا تحرك الانسان الى جانب المشرق فالمشرق قدامه والمغرب
خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله فاذا رجع وتحرك الى المغرب يصير المغرب
قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب شماله ولو فرض منكوسا يصير ما
يلي راسه فوقه وما يلي رجله تحته بل رجله يكون فوقا والراس تحتا فان قلت اذا
كانت الجهة هي طرف الامتداد الذي في الجسم لا بد وان يتبدل حين تبدل الجسم
قلت نعم اذا كان معينها ذلك الجسم فان معين اليمين والشمال والقدام والخلف
لما كان هو جانب الانسان فهي يتبدل بتبدل وضعه كما ذكروا ما يحدد
الجهتين هو الفلك فلا يتصور تبدلهما فان قلت كيف يتصور حركة الجسم
الى الجهة والجهة طرف امتداده قلت هذا الجسم يتحرك الى الجهة التي هي طرف امتداد
جسم اخر فلا اشكال والاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وجمهور الفلاسفة
على ان الفلكيات قديمة سوى الجزئي من الحركات والاوضاع والعنصريات
قديمة بموادها وصورها الجسمية نوعا والنوعية جنسا وبعضهم على ان هناك
مادة قديمة هي العناصر الارض والنار والماء والهواء والباقي بتلطيف
وتكثيف والسماء من دخان يرتفع منه او جوهر غيرها او اجسام صغار صلبة
كروية او مختلفة الاشكال او نور وظلمة او وحدات تحيزت فصارت
نقطا ثم خطوطا ثم سطوحا ثم جسما اي الفلكيات قديمة بموادها وصورها
واعراضها واصل الحركة واصل الوضع الا ان كل حركة جزئية تعرض فيها فهي
مسبوقة باخرى فيكون حادثة وكذا الحال في الاوضاع الجزئية ومعنى
قدم الصورة الجسمية نوعا ان هذه الحقيقة المتحدة غير مسبوق بالعدم واما
اشخاصها فهي يسبق كل منها مسبوقة بغيرها وهكذا معنى قوله والنوعية
جنسا والباقي غني عن الشرح لنا وجوه الاول الجسم لا يخلو عن العرض
الممتنع البقاء وخصوص الحركة والسكون لانه كونه في الحيز اما مسبوق بكونه
في ذلك الحيز فيكون ساكنا او لا فيكون متحركا وكلاهما في معرض الزوال المنافي للقدم

فالحركة ظ والسكون لان كل جسم قابل للحركة بالاتفاق وبدلالة الدليل ابتداء او انتهاء
على حدوث الجسم وصفاته كما هو عند المتكلمين يدل وجوه الاول ان الجسم لا يخ
عن الاعراض كما سلف والعرض يمتنع بقاؤه كما بين فسكونه حادثا لانه لو كان قديما
لكان باقيا وكل ما لا يخ عن الحوادث يكون حادثا ولانه لا يخ عن الحركة والسكون
لانه لا يخ عن الكون في الحيز والكون فيه ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فحركة
والا فسكون وكل من الحركة والسكون حادث لانهما في معرض الزوال وكل قابل للزوال
فهو حادث لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب واما مستند اليه بالايجاب
بلا شرط او بشرط قديم وكل ذلك يستدعي انتفاء جواز العدم عنه ثم قبول
الحركة الزوال ظاهر لان حصرها على التقضي والتعاقب واما السكون فبا
لاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان الاجسام عند الحكماء منحصر في الفلكيات
وحركتها لازمة والعنصريات وحركتها جائزة فلا شيء من الجسم يمتنع عليه الحركة
واما الدليل فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز
الحركة على البعض بحكم المشاهدة جاز على الكل وايضا الاجسام اما بسائط
او مركبات فالبسيطة يجوز على كل جزء منه ما يجوز على الاخر فيصح ان يماس
يمينه ما يماسه يساره وبالعكس ولا يكون ذلك الا بالحركة واما المركبة فيصح
على بسائطها ذلك كما بينا انفا ويلزم منه جوازها فيها ايضا فان قلت زوال
الحركة يقتضي حدوثه لما ذكر من بيان ان الموجود القديم يمتنع عليه العدم واما
زوال السكون فانما يقتضي ذلك لو كان وجوديا وهو ممنوع بل يجوز ان يكون
عبارة عدم الحركة كما سلف قلت حقيقة السكون كالحركة وانما يمتاز عنها
بعوارض خارجية ووجود الكون ضروري بحكم الحس فيكون السكون موجودا
فان قلت لم عدم خلو الجسم عنهما فان من الجائز ان يكون لمكون غير مسبوق فيكون اصلا
فيكون خاليا عن الحركة والسكون قطعا فان كل منهما كون مسبوق بكون اخر قلت
هذا المنع لا يضر فان المقصود اثبات حدوث الاجسام فاذا ثبت قدم كونه
غير مسبوق فقد ظهر مسبوقيتها بالعدم فيكون حادثة وقد سبق في بحث الاكوان
ان مسل هذا الكون ينبغي ان يلحقه بالسكون فاذا نقول هذا الدليل الدال

على

نعم حركة الفلكيات لا تقتضي جواز زوال السكون بحصوله بنفسه [illegible]

لا نسلم هو اول الاكوان فيكون حادثا هكذا قبلها وانتقل عنه فانه [illegible]
اذا ثبت حدوث الاكوان الحركة [illegible]
[illegible]

على حدوث الكون المسبوق يدل على حدوثه ايضا فان الاول يزول بحصول الثاني
بلا شبهة فيكون حادثا فان قلت اذا كانت الحركة والسكون قسمان من الكون
المسبوق فيكونان حادثين بلا اشتباه لان مسبوقيتها بكون بالزمان اذ لا يجامع
المسبوق السابق فاي حاجة الى التمسك بزوالهما مع الى حدوثهما قلت نعم
هو دليل اخر على حدوثهما ولا علينا ان تركناه واوردنا دليلا اخر فان
قيل لم لا ما حركات لا بداية لها ويدوم الكلي بتعاقب جزئياتها الحادثة قلت
بطل ببرهان التطبيق والتكافؤ ولانه لا وجود للكلي الا في ضمن الجزئي يعني
اورد على هذا الدليل انه دل على حدوث الحركات الجزئية فان كل واحدة مسبوقة
بواحدة اخرى ولم يدل على حدوث ماهية الحركة وحقيقتها كما قال به الفلاسفة
اذ يجوز ان يكون ماهيتها المحفوظة بتعاقب الافراد التي كل منها حادث مسبوق باخر
منها لا يقال ماهيتها لعدم استقرارها تقتضي منقضيا ومتصلا والمتصل
يكون مسبوقا بالمنقضي فيكون حادثا فالماهية المركبة منهما ايضا يكون حادثا
لانا نقول انما يلزم حدوثها لو لم يكن المنقضي حركة فاذا كان حركة لم يلزم الا
حدوث بعض افراد الحركة وهو المتصل لحدوث الماهية الموجودة في المنقضي
السابق والمتصل اللاحق والجواب ان دوام الكلي بتعاقب الافراد الغير المتناهية
تبطله امور الاول برهان التطبيق وقد عرفته في مبحث ابطال التسلسل وتقريره
ههنا ان يقال لو كانت الحركة ازلية كان لنا نفرض من جزء معين منها كالدورة
معينة مثلا الى ما لا بداية له جملة واحدة ونفرض ايضا من جزء قبلها بمقدار
متناه كعشر دورات مثلا جملة اخرى ثم نطبق الجملتين فاما ان يتطابقا فيتساوى وی
الكل والجزء اولا فيقطع الناقص والزائد ايضا لان زيادته بقدر معين
متناه الثاني برهان التكافؤ والتضايف وتقريره ان الحركة يجب ان تكون لها
اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها دورات مثلا فلو كانت
حركة ازلية كانت تلك الدورات غير متناهية وامكن لنا ان ناخذ من
دورة معينة الى ما لا بداية له جملة فنقول تلك الدورة التي هي الجزء الاخير
فهذه السلسلة لا تتناهى موصوف بالمسبوقية وليس موصوفا بالسابقية

وكل واحد من اجزائها الاخر موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد
سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت السلسلة فكل سابق مسبوق
من غير عكس كلي كالجزء الاخير المذكور فيكون عدد المسبوقية ازيد من عدد السابقية
بواحد وانه محال لانهما متضايفان حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما
في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما واحد من الاخر الثالث ان ماهية الحركة
لو كانت قديمة اي متحققة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا
تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي لكن اللازم باطل بالاتفاق الثاني الجسم محل الحوادث
ولا شيء من القديم كذلك لما سياتي الثالث ان الجسم اثر المختار ابتداء وانتهاء لما
سياتي من اختيار الواجب الوجه الثاني من الوجوه الدالة على حدوث الاجسام
ان كل جسم محل للحوادث اي متصف بها فان الفلكيات متحركة بحركات جزئية حادثة
ولها اوضاع جزئية والعناصر بالاضواء والتغيرات وسيحدوث المركبات
بحدوث بسايطها وكل محل الحوادث حادث لما سياتي في الالهيات الوجه الثالث ان كل
جسم ممكن وكل ممكن اثر للواجب تعالى والواجب مختار واثر المختار حادث لانه
مسبوق بالقصد الى ايجاده ولا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث
ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بالصفات القديمة الا على القول
بانها صادرة عن الذات باقتضائها اياها ولا يخلو الامر عن شوب ايجاب
والله الموفق بطريق الصواب قالوا ان وجد في الازل جميع ما لا بد منه
للعالم لزم وجوده وان توقف على حادث ننقل الكلام اليه وليس قلنا
لعل من جملة ما لا بد منه الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص اي وقت شاء
قال الحكماء الزاعمون قدم الاجسام ان جميع ما لا بد لوجود العالم في الازل
موجود والا فان كان موجودا لزم قدم العالم والا لزم تخلف المعلول عن علته
التامة وعلى الثاني لزم توقفه على شرط حادث فننقل الكلام اليه فنقول
جميع ما لا بد لوجود هذا الحادث موجود في الازل والا فعلى الاول يلزم
التخلف وعلى الثاني يتوقف على شرط اخر حادث ويلزم التسلسل في الشروط
والجواب انه من جملة ما لا بد منه للعالم هو الارادة التي من شانها التخصيص

والترجيح

والترجيح وتفصيله انا نختار ان جميع ما لا بد منه موجود في الازل قولهم يلزم قدم
العالم والا يلزم التخلف قلنا تخلف المعلول عن علته الموجبة محال واما اثر المختار
فقد يتخلف عنه او نختار انه يتوقف على شرط حادث هو تعلق الارادة القديمة
في وقت حدوثه قولهم ننقل الكلام الى هذا الشرط ونقول جميع ما لا بد منه في
الازل موجود والا قلنا هذا الشرط امر اعتباري لا يحتاج الى علة وشرط
ويرد عليه ان البديهة تشهد بان كل حادث وجوديا كان او عدميا يحتاج
الى مخصص يخصصه بوقت حدوثه ثم لا يقال لعل الارادة القديمة تعلقت
في الازل بوجوده في وقت معين فاذا حضر ذلك الوقت وجد بذلك التعلق
القديم لانا نقول فح يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث
او قلنا موقوف الى تعلق اخر والتسلسل في التعلقات غير مستحيل لانها اعتبارية
وهذا على خلاف المذهب قيل لو صح دليلهم لزم قدم الحادث اليومي فانتقض
بدلا ويقال يقولون انه يستند الى الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
كل منها مسبوق باخرى لا الى نهاية ومثل هذا التسلسل جائز بخلاف التسلسل في الامور
المرتبة المجتمعة لانا نقول عليهم مثل هذا في الاجسام فيجوز ان يكون حدوث
الاجسام مشروطا بشرط مسبوق باخر لا الى نهاية بان يكون تصورات متعاقبة
لا مر مجرد كل سابق منها للاحق الى ان ينتهي الى ما هو شرط لحدوث العالم الجسماني
فيكون كل جسم حادثا واما حديث قدم المادة والزمان لاقتضاء حدوثهما
تسلسل المواد والازمنة فضعيف لما بين وهذا ما اعتمدوا عليه وتفصيله
اشار الى ضعف دليلين اخرين لهم على ما زعموا الجمال الاول ان الاجسام مركبة
من المادة والصورة والمادة قديمة والا لافتقرت الى مادة اخرى لما ثبت
ان كل حادث له مادة وتسلسلت المواد ويلزم من قدم المادة قدم الصورة
لما ثبت من انها لا تخلو عن الصورة فيلزم قدم الجسم والجواب ان الجسم مؤلف من الجواهر
الافراد عندنا وانه يجوز حدوث الحادث ابداعا وان الجسم بسيط كما هو راي
الاشراقيين فلا يستدعي مادة الثاني ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل
وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد وهي القبلية الزمانية فيكون

الزمان حال عدمه موجودا هف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة فيكون
الحركة قديمة ويلزم منه قدم ما له الحركة وهو الجسم والجواب انا قد دللنا على
انتفاء الزمان راسا ولو سلم وجوده فلا نم ان تقدم عدمه بالزمان بل هو بالذات
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض فلا يلزم ح ما ذكروه من قدم الجسم
قالت الحكماء الجسم ان تالف من اجسام مختلفة الطبايع فمركب والا فبسيط
والبسيط اما فلكي او عنصري والمركب اما ممتزج او غيره والحكماء بنوا على زعمهم
انتفاء مماثلة الاجسام قسموها الى مركب وبسيط فانها ان تالف من اجسام مختلفة
الطبايع كالانسان والنبات فهو المركب وان لم يتالف منها سواء تالف من غير
الاجسام مثل الهيولي والصورة او من الاجسام المماثلة كما هو راي ديمقراطيس
في حقيقته ولم يتالف من شيء اصلا كما هو راي الاشراقيين فهو البسيط والبسيط
اما ان لا يقبل الخرق والالتيام وهو الافلاك بما فيها من الكواكب واما ان يقبل
ذلك فهو العناصر والمركب اما ان يكون له مزاج كالمعادن والنباتات والحيوانات
او لا كساير المركبات من الماء والارض والما والهوا كالبخار والهوا والنار
كالدخان مثلا فمن البسيط الفلكي ما هو فوق الكل ويسمى المحدد للجهات
وتقرير بانه لا بد لتحدد الجهة الحقيقية كالعلو والسفل من جسم محيط بالكل يحدد
بمحيطه القريب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فان احاط البعض
بعين المحيط والاتحدد القرب فقط على ان كون كل منهما في جهة من الاخر
يقتضي تقدم تحدد واما الكروية فلان غير الكروي لا يحدد البعد ولا تركيبه
اذ والد عن الاستدارة يقتضي كون الجهة قبله لان ذلك بالحركة المستقيمة
واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب ولا بد من الاحاطة
فيمتد الاشارة منه فلا يكون هو المنتهى قد عرفت ان من الجهات ما هو حقيقته
لا يتبدل بتبدل الاعتبارات وهي العلو والسفل فلا بد لهما من محدد يحدد
به وضعهما لانها حدود ونهايات للامتدادات موجودات ولا بد ان يكون
ذلك المحدد جسما واحدا كريا محيطا يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه اما
كونه جسما فظ واما كونه واحدا فلانه لو كان متعددا فاما ان يحيط بعضه

بعضا

بعضا فيكون المحيط وحده كافيا لتحدد العلو بسطحه والسفل بمركزه وان لم
يحط بعضه بعضا كان كل منهما في جهة من الاخر فيكون متاخرا عن الجهة او مقارنا
لها لا سابقا عليها ليصح تحددها وايضا كل منهما يحدد به جهة القرب
منه دون البعد واما كريته فلان غير الكري لا يحدد الا جهة القرب منه واما
جهة فلا يحدد به وهو ظ ولا بد من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكونه
البعد اكثر فلا ينضبط بهما جهتان احدهما في غاية البعد عن الاخرى
ولانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا
زال عن استدارته لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو مح ضرورة انها
لا يكون الا من جهة الى جهة فيكون الجهة قبله لا به واما احاطته الكل فانه لو كان
محاطا بغيره لزم تحددها بمحيطه لا به لان المحيط منتهى الامتدادات فثبت
ان المحدد جسم واحد كري يحدد جهة القرب بسطحه المحيط وجهة البعد
بمركزه الذي هو مركز العالم وزعموا ان المحدد تاسع الافلاك التي قام
الدليل عليها وانه يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة هي معدل النهار وقطبيه
يسميان قطبي العالم وتحته فلك الثوابت ثم فلك زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس
ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر زعموا ان الافلاك تسعة لانهم وجدوا في بادي الراي
جميع الكواكب من الثوابت والسيارات متحركة حركة سريعة من المشرق الى المغرب
ثم وجدوا بنظر ادق للثوابت حركة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا لها
فلكا اخر ثم وجدوا السيارات ذوي حركات مختلفة غير متشابهة بقياس
بعضها الى بعض فاثبتوا لكل فلكا فلم يمكن ان يكون الافلاك اقل من هذه عددا
واما من جانب الكثرة فليس لهم دليل على نفيها فانه من الجايز ان يكون لكل من الثوابت
فلكا وهذه الافلاك هي الافلاك الكلية التي ليس شيء منها جزء الفلك اخر واما
الجزئيات فمنها تداوير وهي ستة لغير الشمس من الكواكب السيارة ومنها خارجة
المركز فلكل واحد من السيارات غير عطارد فلك واحد خارج المركز ولعطارد
خارجا مركز فيكون ثمانية وللقمر فلكان اخران موافقا المركز وهما الجوزهر
والمايل فيرتقي ح عدد الافلاك الى خمسة وعشرين واما الترتيب على الوجه المذكور

فاثبتوه بالكسف فان فلك الكاسف تحت فلك المنكسف جزما وباختلاف
المنظر فاثبتوا بذلك ان فلك الشمس تحت فلك المريخ فان للشمس اختلاف منظر
دون المريخ بقي الكلام في الزهرة والعطارد بالنسبة الى الشمس فان طريق
الكسف لا يتصور فيهما اذ هما عند الاجتماع يضمحلان في ضوء الشمس
فلا تبين انهما فوقها ام تحتها وكذا طريق اختلاف المنظر لان الآلة التي يعرف
ذلك منه منصوبة في سطح نصف النهار وحين كونهما فيه يكون الشمس فوق
الارض لانهما لا يبعدان عنها الا بقدر يسير اقل من ربع الدور ولا يكونان
مرئيين فلم يعرف حالهما الا ان بطلميوس استحسن توسط الشمس بين السيارات
كشمسة القلادة ولان ارتباطها مع العلويين بنوع واحد وكذا مع الزهرة
وعطارد بنوع واحد مغاير للاول فحكم بانها في الفلك الرابع وحركتها سطح
اما محمل وخارج مركز واما تدوير وموافق مركز فاختار بطلميوس الاول
لانه ابسط حين اعتبار الدوائر منها ذلك لانه ادرك اجزاء البراهين على احوالها
اي في الهيئة الغير المجسمة والله اعلم ومنطقة حركة الثامن يسمى منطقة
البروج وتقاطع منطقة العالم على نقطتين تسميان نقطتي الاعتدال الربيعي
والخريفي وما بينهما نقطتي الانقلاب الصيفي والشتوي وانقسم الفلك
بتوهم ست دوائر متقاطعة على قطبي البروج اثني عشر قسما يسمى كل منها
برجا وتفاصيل ذلك في علم الهيئة الفلك الثامن يتحرك على منطقة وقطبين
غير معدل النهار وقطبي العالم ويسمى هذه المنطقة منطقة البروج لمرورها
على اوساطها كما سيعرف وهي دائرة عظيمة تنصف العالم ومركزه لان
مركز هذا الفلك هو مركز العالم ايضا فلا بد من ان تقاطع المعدل بنقطتين
متقابلتين لانها بالحقيقة عبارة عن عظيمة تحدث على سطح الفلك التاسع
عند توهمها متحلة ومنصفا للعالم وكل دائرتين عظيمتين في سطح كرة واحدة
يتخالفان قطبا يتقاطعان على نقطتين متقابلتين فاحدهما من النقطتين
وهي التي اذا جاوزها الشمس يكون في البروج الربيعي يسمى نقطة الاعتدال
الربيعي اما تسميتها بالاعتدال فلاعتدال اليوم والليلة في اكثر البلاد

المعمورة

المعمورة واما تسميتها بالربيعي فلما مر والنقطة المقابلة لهذه فهي مسماة
بالاعتدال الخريفي اما تسميتها بالاعتدال فلما ذكر واما بالخريفي فلان الشمس
اذا جاوزها يصير الزمان خريفا في اكثر البلاد ويكون هي في البروج الخريفية
ولا شك انهما اي المعدل والمنطقة يتباعدان في الطرفين الى حد يساوي
بعديهما الى نقطتي الاعتدالين والذي في جانب الشمال يسمى نقطة الانقلاب
الصيفي لان الشمس اذا جاوزها ينقلب الزمان من الربيع الى الصيف والذي
يقابلها يسمى بالانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان من الخريف الى الشتاء حين
مجاوزة الشمس عنها فيلزم من اعتبار النقط الاربع في المنطقة ان ينقسم اربعة
اقسام فيتوهم فيما بين كل قسم من قسمين مجاورين نقطتان اخريان بحيث
يكون بعد احديهما عن الاخرى كبعد الاخرى عن الطرف الاقرب اليها لهذا القسم
فيتوهم على هذه النقط الاربع ونقطتي الاعتدال والانقلاب ست دوائر عظيمة
تمر كل منها الى قطبي البروج وتقاطع منطقة البروج على بعد مساو لكل واحد
من ابعاد الاخر فينقسم فلك البروج بهذه الدوائر الست اثني عشر قسما يحيط
لكل قسم منها نصفي دائرتين من هذه الدوائر بحركات الطبع يسمى كل منها برجا ثلثة
منها ربيعية ما بين الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي وهي الحمل والثور
والجوزاء وثلثة منها صيفية ما بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي وهي
السرطان والاسد والسنبلة وثلثة خريفية ما بين الاعتدال الخريفي والانقلاب
الشتوي وهي الميزان والعقرب والقوس وثلثة منها شتوية ما بين الانقلاب
الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت والبروج الربيعية انما
سميت بها لان الزمان ربيع حين كون الشمس فيها وكذا وجه التسمية في كل
من الصيفية والخريفية والشتوية واسماء هذه البروج باعتبار صور توهمت
فيها حين سميت والآن لم يبق هذه الصور فيها فالمسمين ان يسمو كل برج باسم
صورة هي فيه الآن والاحوط الاكتفاء بتسمية القدماء حذرا عن الاشتباه
وتفاصيل ذلك في علم الهيئة الباحثة عن احوال الاجرام العلوية والسفلية
من حيث نضدها وحركتها والاحوال العارضة باعتبار الحركات فمن اراد

موضع تفاصيل ذلك فليتوجه اليه   وعند الخلاء ممكن والحركات مستندة
الى قدرة المختار والحركة المستقيمة التي بها الخرق والالتيام جائزة على الافلاك
والكواكب سابحة في الافلاك على الوجه الذي يعلمه الله تعالى والحكماء لما منعوا
الخرق والالتيام في الافلاك لزمهم ان يثبتوا لكل كوكب من السيارات وكذا لجميع
الثوابت فلكا يساوي ثخنه قطر الكوكب وقطر اعظم الكواكب الثابتة اذ لو كان
ثخنه اعظم من القطر لزم اثبات فضل لا يحتاج اليه واذا كان اصغر لزم الخرق
بحركة الكوكب فان كل فلك يماس آخر بحيث يكون السطح الباطن من الحاوي هو السطح
الظاهر من المحوي بحسب الشهادة فاذا زيد قطر على ثخن فلكه فلا بد من ان يكون بعض
جرمه داخلا في الفلك الحاوي لفلكه وحركة فلكه مخالفة لحركة فلك الحاوي
فلا بد ان يخرق الكوكب الفلك الحاوي حتى يتيسر له الحركة بتبعية فلكه او يخرق
فلكه ويتخلف عن حركة فلكه وكل ذلك مما يمنعونه واذا ثبت الخلاء فيجوز ان يكون
لجميع الكواكب من الثوابت والسيارات فلكا واحدا ساكنا ويتحرك كل واحد
فيه مثل حركة الحيتان في الماء يمينا وشمالا بحسب ارادة القادر المختار
والحركة المستقيمة التي يستلزم الخرق فانما يمنع لو سلم دليلهم المؤدي الى ذلك
في المحدد واما في الباقي فلم يذهبوا اليه الا بحسب الظن وهم معترفون بان
الظن لا يغني من الحق شيئا   قالوا وتحت فلك القمر عنصر النار حار يابس
ثم الهواء حار رطب ثم الماء بارد رطب ثم الارض باردة يابسة وينقلب كل الى ما
يجاوره وهو الكون قالوا النار خفيف مطلق مكانه الطبيعي فوق العناصر
تحت فلك القمر بحيث يماس سطحها الظاهر سطحه الباطن صحيح الاستدارة
على القول الاصح وهو انها عنصر براسها لا انها بعض من الهواء استحال بها
لشدة تحركه بتبعية فلك القمر وهو حار يابس لما يشاهد من هذه النار
التي عندنا وفي جوفه عنصر الهواء كما هي في الفلك وهو حار رطب وخفيف
مضاف وسطحه الظاهر تام الاستدارة مماس لسطح الباطن من كرة النار
واما مقعره فهو متضاريس على عكس ما في الارض فما ارتفع من الارض انخفض
منه وبالعكس وتحته مكان الماء وهو بارد رطب ثقيل مضاف والارض

في وسط

في وسط الكل بحيث ينطبق مركز حجمه ومركز ثقله على مركز العالم بارد يابس
ثقيل مطلق وليس شيء منها يحفظ الاشكال الواردة عليها من الخارج وهو الفساد
ويلبس صورة العنصر الآخر وهو الكون فالارض ينقلب ماء وبالعكس والماء
هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهذه الانقلابات بلا واسطة والنار
ينقلب ماء او ارضا بواسطة او واسطتين والهواء ارضا بواسطة والارض
هواء او نارا بواسطة او واسطتين والماء نارا بواسطة   ومن العناية
الالهية انكشاف البعض من الارض معاشا للحيوان والنار طبقة واحدة
ولكل من البواقي طبقات يعني ان القياس يقتضي انغمار عنصر الارض في الماء
واحاطته اياها لكونه ثقيلا مضافا وهي ثقيل مطلق ومعنى الاضافة والاطلاق
هاهنا انهما بحيث لو خليا وطباعهما يكون المطلق اسفل من المضاف الا ان
بعض الارض انكشفت لاسباب قيل هي كثرة الوهاد والاغوار في ناحية
الشمال باتفاق من الاسباب الخارجية فينحدر الماء اليها بالطبع وبقي المواضع
المرتفعة منكشفة وقيل هي انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب لصيرورتها
احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس
في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية وكونها في القرب اشد شعاعا من كونها
في البعد فيكون احر ولا شك ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كما يشاهد
في السراج واذا انجذب المياه الى الجنوب انكشف جانب الشمال منها وقال بعضهم
الاولى عدم التعرض بتعيين الاسباب ويقول العناية الالهية اقتضت
انكشاف بعض الارض ليكون مسكنا للحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من
المعادن والنباتات ثم ان النار طبقة واحدة لقوتها على احالة ما يرد عليها وفيه
نظر فانه انما يدل على ان ليس يخرج من الاستدارة شيء داخل في كرتها ولا ينفي
ان يتصل بها من خارج جزء ارضي تكون في كرة الهواء متصلا بالنار وهذا يخرجها
من الاستدارة الحقيقية ولا يخفى واما الهواء فيحتمل ان يكون له طبقات احديها الدخانية
المجاورة للنار يخالطها اجزاء من النار ويتصاعد اليها اجزاء من الدخان فيكون مركبة
من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الهواء الصرف وتحتها الطبقة

الزمهريرية الباردة جدا لمخالطته الابخرة الصاعدة اليها وانقطاع اثر
انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب تحتها وتحتها الطبقة المجاورة
للارض واما السافلة فطبقة واحدة ولم يبق على صرافته لنفوذ الاثار الاشعة
ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلفت بالعذوبة والملوحة والصفا
والكدورة لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض
فثلث طبقات الاولى الارض المخالطة بغيرها التي يتولد منها الجبال والمعادن
وكثير من النباتات والحيوانات الثانية الطينية الثالثة الارض الصرفة
المحيطة بالمركز والله اعلم بالحقيقة   والبخار المتصاعد قد يبلغ الطبقة
الزمهريرية من الهواء فيتكاثف سحابا او ينزل مطرا وثلجا وبردا وقد لا يبلغها
فيصير ضبابا او ينزل صقيعا او طلا وقد يتصاعد مع البخار دخان فيحتبس
في السحاب فيحصل من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد ونارية لطيفة
هي البرق او كثيفة هي الصاعقة يريد بيان سبب ما يحدث في الجو من السحاب
والمطر والثلج والبرد والرعد والصاعقة وامثالها فقال اذا صعد البخار
وهي الاجزاء الهوائية والمائية التي حدث فيها سخونة من امور خارجة
والحرارة توجب خفة وميلا الى الصعود كما يشاهد من تصعد البخار فوق القدر حالة
الغليان ثم ان كانت قليلة والحرارة قوية تنقلب الاجزاء المائية هواء وان قد
بلغ الطبقة الزمهريرية من الهواء ح ان لم يكن البرد قويا فيتكاثف الاجزاء
سحابا ويتقاطر مطرا وان قوي البرد فان انجمدت قبل ان يتشكل بشكل
القطرات نزل ثلجا وان انجمدت بعده نزل بردا صغارا ان بعد وان طال
المسافة لذوبان الاطراف بالحركة وكبارا مختلفة الاشكال ان لم يطل واكثر
ما ينزل فيه هو زمان الربيع والخريف لشدة الحر في الصيف فيتحلل المادة فيه
وشدة البرد في الشتاء فيتجمد فلا يتصعد الى حد يتحد لتكونها بذلك
وقد لا يبلغ الاجزاء البخارية الطبقة الزمهريرية فان كان كثيرا يصير ضبابا
والضباب سحاب يغشى وجه الارض كما شاهد في البلاد الجبلية خصوصا
الواقعة في السواحل وان كان قليلا فتكاثف ببرد الليل ونزل

صقيعا
والا نزل طلا ونسبة الطل الى الصقيع نسبة المطر الى الثلج وقد يحدث السحاب
الماطر من بخار كثير غير واصل الى الطبقة الزمهريرية لمانع كهبوب الريح
العاصفة المانعة عن التصعد وانضغاطه الى الجبال وثقل مقدمه وبطؤ
ثم قد يتصاعد مع البخار دخان وهو اجزاء ارضية ونارية وقلما يخلو عن
الهوائية فاذا تكاثف البخار في الطبقة وغلب البرد على الدخان يميل الى
النزول وان بقي على حرارته يميل الى الصعود وكيف ما كان يمزق السحاب تمزيقا
عنيفا فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت وهو الرعد واجزاء نارية لطيفة
هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يصل الدخان الى كرة النار فيشتعل فيرى
كانه كوكب انقض وهو الشهاب وقد يكون غليظا لا يشتعل بالحرارة ويدوم فيه الاحتراق
فيبقى على صورة ذي ذوابة او ذنب او حية او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب
ويدور مع النار بدوران الفلك اياما واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض
فنزل الاشتعال الى الارض يرى كانه تنينا ينزل من السماء الى الارض وهو الحريق
وقد يتكاثف الادخنة المتصاعدة بالبرد فيتموج وهو الريح وما فيها
من الاهوال والاحوال يشهد بانها ليست الا من عند مرسل الرياح من جملة كائنات
الجو الرياح وسببه على ما ذكروا ان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد يتكاثف
بالبرد وينكسر حرارتها بالطبقة الزمهريرية فيثقل ويرجع بطبعها فيتموج
الهواء فيحدث الريح الباردة وقد لا ينكسر حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع
بحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح الحارة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل
يقع في جانب منه فيدفع ما يجاوره وهكذا الى ان يفتر والحاصل ان الريح يكون من
تموج الهواء باي سبب يقع ثم قد يتلاقى ريحان متقابلان فيتدافعان على وجه
الارض فيحدث الاعصار اي ريح مستديرة صاعدة وقد ينفصل ريح من سحاب
تقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابة صاعدة فيدفعها الاجزاء الريحية
الى تحت فيقع جزء من الريح بين دافع الى تحت ودافع الى فوق فيستدير وينضغط
الاجزاء الارضية بينهما ملتوية والحق ان ما يشاهد من احوال الرياح القالعة
للاشجار والخاطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها البلدان يشهد شهادة

صادقة بانها ليست الا من القادر المختار الذي لا يمتنع عن قدرته الريح والبحار
وماذكروه لو ثبت بيان للاسباب المادية في بعض الصور والطين اللزج
الكثير اذا انعقد بحر عظيم وانحفر اجزاوه الرخوة باسباب تكونت الجبال ولعله
سبحها بانعكاس الشعاع يبقى عليها الثلوج والانداء فتكون المعادن والسحب
والعيون الجارية اذا صادفت طينا لزجا تعقدها عقدا مستحكما قد يصل
الى حد الحجر فاذا كانت الطين اللزج كثيرة مختلفة الاجزاء صلابة ورخاوة
وانعقدت اجزاؤها الصلبة وانحفرت الرخوة بقي المنعقد مرتفعا وهو
الجبل وقد يرتفع الطين بسبب رياح عاصفة نزلزل تقتضي اجتماعها في موضع
فيرتفع ثم ينعقد فيحصل الجبل بذلك ايضا وبالجملة الجبل هو قطعة من الارض
مرتفعة لاسباب خارجية تحجرت بحر عظيم وقد نرى بعض الجبال منضودة سافا
فسافا فكسافات الجدار ولعل ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني
وترسل على كل ساف من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين مجاوره
ثم اذا بعث الطين المذكورة على برودتها الحائل كثيرا وقوع الشعاع المنعكسة
عليها ويبقى عليها الثلوج غير مذابة بردا الانداء فتكون فيها المعادن والسحب والانهار منبع
البخار لا الحرارة وان لم يصل اليها بحيث يعقدها حر الكون فيها بحيث تحلل
منها اجزاء وتصعدها وتكون منها العيون ايضا لان الثلوج يذوب قليلا
قليلا وتستحيل الهواء المجاور ماء وسيل واذا انشقت الارض بالجرم وقد خنقته
محتقنة فيها حدثت الزلازل وقد يكون معها نيران واصوات وربما انقلب البخار
فيها ماء فينشق عيونا جارية او راكدة وربما يفتقر الى كشف عنه وهي الابار
والقنوات قد يتولد تحت الارض بخارا ودخان او ريح وكان وجه الارض
متكاثفا منسدا عديم المسام او ضيقها جدا وحاول ذلك الحادث الخروج
فيتحرك في ذاته ويحرك الارض وربما يشقها وهي الزلزلة وقد يكون معها بسبب شدة
المحاكة والمصاكة نار محرقة وصوت هائل وقد يسمع منها دوي لشدة الريح
والبلاد التي يكثر فيها الزلازل اذا حفرت ابار كثيرة قلت الزلازل فيها وقد
ينقلب البخار الذي تحت الارض لشدة برد الارض والماء مياها فيفجر عيونا

فان كان لها مدد يكون جارية وتجري على الولاء ضرورة امتناع الخلاء فكلما
جرت مياهها انجذب جزء من البخار فينقلب ويجري وان لم يكن لتلك الابخرة
مدد فيكون العيون راكدة وربما يحتاج خروج الماء الى كشف الارض عنه والازالة
ثقلها عن وجهه وهي الابار والقنوات اذا اجتمعت العناصر المتصغرة
الاجزاء جدا وتفاعلت بقواها فانكسرت سورة كل من الكيفيات الاربع حدثت
كيفية متوسطة متشابهة في الكل بحث في المركبات المزاجية واخرها عن المركبات
الغير المزاجية فانها الصق بالبسائط بناء على انها قد تكون من عنصرين ومن ثلثة
بخلاف المزاجية فانها لا يكون الا من اربعة لحدوث الكيفية المزاجية انما يكون
بكسر وانكسار في الكيفيات وذلك لا يتم الا باجتماع العناصر جميعا ولذا نرى
المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه اثار الا من حلا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق
ما في الهواء فسر اولا المزاج وسلك فيه طريق التفريع لانه عبارة عن حالة متوسطة
تحدث من اجتماع العناصر ومعرفتها بعد ذكر الاجتماع اقرب ثم اعتبر في العناصر
تصغر الاجزاء لان تاثير الجسمانيات انما يكون بوضع معين ونسبة مخصوصة وهذا
التفاعل الذي اعتبر في تحصيل المزاج يكون بطريق المماسة وهي تكثر بكثرة السطوح
الحاصل بكثرة الاجزاء الحاصل بتصغرها واسند التفاعل الى العناصر بواسطة
القوى التي هي الصور النوعية كما هو الاشبه والكيفيات لانه اقرب الى التحقيق
الفلسفي وان كان نظر ظاهر الصناعة هو استناده الى الصور نفسها او الى
الكيفيات ونسب الانكسار الى سورة كل من الكيفيات لا الى نفسها اشارة الى
ان القول بذلك لا يكاد يتم سوا قيل ان الكاسر هي الكيفية او الصورة بتلك
الكيفية فلان معنى تاثير كيفية جسم في كيفية اخرى هو ان تحيل كيفية هذا الاخر
الى ما يقارب لها فح اما ان يكون كسر السمين وانكسارهما معا فيكون كل منها
غالبة حال كونها مغلوبة واما ان يكونا مع التعاقب فيلزم غالبية المسبوق
بعد مغلوبيته ويعلم من هذا ان فعل الصورة بواسطة الكيفية يستلزم
تلك المحذور ويجري فيه القسمة المذكورة واذا قلنا ان الانكسار هو للصورة
التي للكيفية لا لاصل الكيفية لم يرد ذلك فان الكاسر هو ذات الكيفية او الصورة

بواسطتها والمنكسر هو الصورة التي للكيفية الاخرى وهي زايلة وليست بفاعلة بل الفاعلة
اي الكاسرة هي ذات الكيفية التي لا توجب زوالها وبعضهم ذهبوا الى ان الكاسر
هو الكيفية والمنكسر هو المادة وسواء بان الكاسر لا يجوز ان يكون هو المادة لان
شانها القبول والانفعال ولا يجوز ان يكون هو الصورة لانه قد يتحقق من
غير تاثير الصورة البتة فان الماء الحار قد يكسر برودة البارد ولم يتطرق استناد
التسخين الى الصورة المائية فبقي ان يكون الفاعل الكاسر هو الكيفية ولا يجوز
ان يكون المنكسر هو الصورة لان شانها الفعل والتاثير فلا يتصور لها القبول
والانكسار ولا الكيفية لان الكاسر هو الكيفية كما بين فلو كان المنكسر ايضا هو
الكيفية لزم غالبية المغلوب حال كونه مغلوبا او بعد كونه مغلوبا كما ظهر آنفا
وهو محال فبقي ان يكون المنكسر هو المادة قيل عليه لم يجوز ان يكون الكاسر هو الصورة
ولا استحالة في استناد تسخين الماء الى صورته فانها بذاتها تبرد وبواسطة السخونة
تسخن ولو كانت السخونة حاصلة من غيرها فان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات
وفي مجاوره بواسطة الكيفية الحاصلة له ذاتية كانت كبرودة الماء او عرضية
كحرارته وايضا ان انفعال المادة ههنا ليس الا استحالتها في كيفياتها واذا كانت
المادة منفعلة في الكيفية كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة فلم يكن كاسرة غالبة
فكان الاشكال الوارد على انفعال الكيفية باقيا بحاله ومعنى توسط الكيفية
ههنا ان يكون اقرب الى كل من الضدين مما يقابلهما بمعنى ان يستحر بالنسبة الى البارد
ويستبرد بالنسبة الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة ومعنى تشابهها في الكل
ان الحاصل في كل جزء من اجزاء الممتزج يماثل الحاصل في الاخر ويساويه في الحقيقة
النوعية من غير تفاوت الا بالمحل حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي قيل ذكر التشابه للتحقيق
دون الاحتراز ولو ذكر بدل هذا والتوسط الملموسة لكفى اقول لا شك ان
تكيف كل جزء بالكيفية المزاجية انما يكون بحركته من الكيفية التي كانت حاصلة
له الى تلك وبينهما لا شك يتكيف بكيفية ليست بالمبداء ولا بالمنتهى فليست
مزاجا ويصدق عليها انها كيفية متوسطة بالتفسير المذكور فظهر ان قيد

التشابه لا بد منه وان الاكتفاء بالملموسة غير ممكن تامل فان كان من قوى
متساوية المقدار فمعتدل والا فخارج بكيفية او كيفيتين غير متضادتين
فينحصر في ثمانية وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي
ينبغي له من الكميات والكيفيات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا بحسب
الخارج او الداخل اشارة الى اقسام المزاج وهي تسعة لانه اما ان يكون مقادير
الكيفيات المتضادة التي كانت في الممتزج متساوية اولا والاول هو المعتدل
الحقيقي والثاني هو غير المعتدل فاما ان يكون خارجا بكيفية واحدة كما يكون احر
من المعتدل او ابرد او ارطب او ايبس او بكيفيتين غير متضادتين كما يكون احر
وايبس او احر وارطب او ابرد وايبس او ابرد وارطب فهذه اقسام ثمانية و
هي مع المعتدل يكون تسعة ولا يمكن اعتبار كيفيتين متضادتين كما احر وابرد
وايبس وارطب فيمتنع الثلث والاربع وذلك ظاهر وقد يطلق المعتدل على
المزاج الذي يتوفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي
يليق بحاله وينبغي له وانسب بافعاله نوعا او صنفا او شخصا او عضوا بحسب
الداخل والخارج مثلا شان الاسد الجراه والاقدام وشان الارنب الخوف
فيليق بحال الاول غلبة الحرارة وبحال الثاني وافعاله غلبة البرودة ويقال
له المعتدل الطبي لانه المستعمل في صناعة الطب ماخوذا من العدل في القسمة و
الخارج عن المعتدل بهذا المعنى ثمانية كالخارج الاول وقد يعتبر ههنا تقسيم اخر باقسام
ثمانية للمعتدل ولغيره فان الاعتدال وتوفر القسط اللايق وقد يعتبر للنوع
من الممتزج وقد يعتبر للصنف من النوع وقد يعتبر للشخص من الصنف وقد يعتبر للعضو
من الشخص بالنسبة الى الخارج وبالنسبة الى الداخل مثلا للنوع الانسان مزاج
خاص وان كان ذا عرض ومراتب بالنسبة الى الاسد وغيره من الحيوانات اي لابد
ان يكون حادثه بنسبة خاصة في جانبي الافراط والتفريط اذا جاوز عنها في
احد الجانبين لم يبق هذا النوع بل يكون نوعا اخر وكذا الذاتي للانسان مراتب
متفاوتة محصورة بين طرفي الافراط والتفريط فما وقع في الوسط منها كان هو المعتدل
الذي يكون منشأ لافضل الاعمال والاحوال المطلوبة من الانسان والخارج من هذا

المعتدل الى الافراط والتفريط يكون له افراد غير متناهية وان كان تحصيل ما بين
هذا المعتدل وبين احد الطرفين وكذا لكل صنف من اصناف الانسان له مزاج
خاص معتدل بالنسبة الى اصناف اخر منها كالتركي مثلا له مزاج خاص
بالنسبة الى الهندي او غيره اذا خرج عنه لم يكن تركيا ولا شك ان لهذا المزاج
عرض محدود يقبل القسمة الى ما لا يتناهى فما وقع في وسط ذلك العرض فهو
المزاج المعتدل التركي واذا خرج عنه لم يخرج بل يكون خارجا من المعتدل وكذا
حال المزاج كل شخص بالنظر الى الاشخاص الذي من صنفه او بالنظر الى امزجته في
الاسنان والفصول والاحوال وكذلك لكل عضو بالنسبة الى ما ساير الاعضاء
او بالنسبة اليه نفسه في تغيرات الاحوال واعدل البقاع بحسب اوضاع
العلويات سكان الاقليم الرابع عند الاكثرين اذا فرضنا ان معدل النهار
يقطع العالم قبا بالضرورة منصفا الارض فيحدث في سطحها محيط دائرة يسمى
خط الاستواء لاستواء الملوين على اهل ذلك الموضع في جميع السنة لان حركة
الفلك المحيط هناك دولابية والمدارات اليومية منصفة بالافق كما لا يخفى ثم
اذا فرضنا قطع الافق الارض بنصفين فلا جرم يربع الارض بتينك القسمين
ربعان منهما شماليان احدهما فوق الافق وربعان جنوبيان كذلك والربع الشمالي
الفوقاني هو المسكون فقسموه اهل الهيئة الى سبعة اقسام يسمى كل منها اقليما
وعرض الاقاليم مستدام من قريب خط الاستواء وطولها من جانب المغرب من موضع
معين ثم اختلفوا بان اعدل الامزجة في البقاع بحسب اوضاع العلويات من حر
الشمس في النهار وطول النهار وبرد الليل وقصر النهار وغير ذلك مما يناسب
هذا المعنى اي بقعة هي فالاكثرون على انها هي المواضع التي تحت خط الاستواء اي سكانه
لاعتدال الليل والنهار هناك فينكسر حر النهار برد الليل وعكسه ولذلك
كيفيات الفصول متقاربة فيها لعدم تباعد الشمس عن رؤوس اهله كثيرا ولم يستقر
على السمت كثير زمان فلا يؤثر نكايتها اليهم كثيرا وان يوهم بعضهم ان الشمس لوقوعها
على سمت رؤوسهم في السنة مرتين وعدم تباعدها عنه كثيرا بعد تسخن اهوية تلك
المواضع ويقتضي افراط حرارة امزجة اهلها فلا يتصور ان يكون هي اعدل فان

المسامتة

المسامتة وقربها قد لا يؤثر لعدم الاستقرار في تلك المواضع بخلافه فذلك في البلاد
ذوات العروض لانها او قربها يبقى هناك اياما كثيرة مع طول النهار وطولا
ظاهرا وذهب جميع من الاوايل وكثير من المتاخرين الى ان اعدل الاوضاع سكان
الاقليم الرابع استدلالا بالاثار ككثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات
وظهور كمالات اهله ولا يخفى على منصف ان كثرة الامور المذكورة لا يدل
على اعدلية مزاج اهله وان النزاع يجري في ذلك فان بعض البلاد الواقعة
في مواضع الاستواء او في مواضع قريبة من ذلك يكثر فيهم التوالد بحيث يفضي
الى العجب ودعوى ظهور الكمالات في هذا الاقليم غير مسموعة فان كثيرا من الانبياء
كانوا من ذلك الاقليم والعلم بحقيقة ذلك عند العزيز الحكيم والممتزج
ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية فاما مع مبدا الحس والحركة وهو الحيوان او لا وهو
النبات والا فالمعدني وهو اما ذايب مع الانطراق كالاجساد السبعة او مع
الاشتعال كالكبريت او بدونهما كالزاج واما غير ذايب لفرط الرطوبة كالزيبق
او اليبوسة كالياقوت اقسام الممتزج اي المركب الذي له مزاج ثلثة لانه
اما ان يتحقق له مبدا التغذية والتنمية او لا الثاني هو المعدنيات والاول
اما ان يتحقق له مع ذلك الحس والحركة الارادية فهو الحيوان والا فهو النبات
ويعبر عنها بالمواليد الثلث وابتداء باحوال المعدنيات ليترقى منها الى النبات
ثم الحيوان وانما قال لعدم تحقق مبدا التغذية والتنمية فيها لا بتحقق عدمه
فيها لانه لا قطع بانتفائه عن المعادن كما لا قطع بانتفاء مبدا الحس والحركة عن النبات
كما قيل في المرجان والنخل فالمعدني ذايب اما ان يكون ذايبا يقبل الانطراق
او ذايبا يقبل الاشتعال او ذايبا لا يقبلهما او لا يكون ذايبا فاما ان يكون
لفرط الرطوبة او لفرط اليبوسة فهذه اقسام خمسة الاول الذايب المتطرق
والذوبان هو السيلان والانطراق هو الاندفاع الى العمق بانبساط الى
العرض والطول قليلا قليلا من دون انفصال شيء فهذا القسم المنعقد من
رطب ويابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع دهنية قوية بسببها
يقبل الانطراق والمشهور من هذا النوع هو الاجساد السبعة الذهب والفضة

والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هي جوهر شبيه بالنحاس
يتخذ منه مرايا لها خواص الثاني الذائب مع الاشتعال وهو الجسم الذي فيه رطوبة
دهنية مع يبوسة غير مستحكمة المزاج ولذلك تفرق النار الرطبة عن اليابسة
وهو الاشتعال وذلك كالكبريت الثالث الذائب الذي لا يقبل الانطراق ولا
يشتعل وذلك لضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرة رطوبته المعمورة بالحجر
والنبس وذلك كالزجاجات الرابع هو الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبته فهو
الجسم الذي يحكم امتزاج رطبه ويابسه بحيث لا تقوى النار على تفريق اجزائه
وذلك كالزيبق الخامس ما لا يذوب ليبوسته وذلك لاشتداد امتزاج رطبه
ويابسه المستوي بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد للاجزاء المائية
الى الارضية بحيث لم يبق رطوبة دهنية فلا تقبل الانطراق وذلك
كالياقوت واللعل والزبرجد ويشارك النبات الحيوان في الاحتياج الى
قوى طبيعية منها الغاذية التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويخدمها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة واول مراتب الهضم في المعدة ابتداء ثم
في الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء لا شبهة في ان البدن انما يمكن تكونه من
جسم رطب يقبل التشكيل والتمديد ولا بد من حرارة عاقدة منضجة
محللة للفضول ويلزمها لا محالة ان تحلل الرطوبة وتعينها على ذلك الهواء الخارجي
والحركات البدنية والنفسانية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل منه لم
يمكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلا عما بعد ذلك وليس في الخارج جسم يناسب
بدن الانسان مثلا استحال بطبيعته فلا بد اذن من قوة فيه من شانها ان
تحيل الى مشابهة جوهر اعضاء البدن ليخلف بذلك بدل ما يتحلل منه وهو القوة
الغاذية ويشارك الحيوان في الاحتياج الى هذه السابقة وفي الاحتياج الى قوتين
اخريين هما النامية والمولدة فالاولى والنامية لاجل الشخص والمولدة لاجل
النوع وتوليد المثل ويسمى هذه القوى قوى طبيعية وقوى نباتية لاختصاص
قوامها فيها فالغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشاكلة المغتذي ويتم فعلها
بافعال جزئية ثلثة احدها تحصيل جوهر الغذاء وهو الدم والخلط الذي هو

بالقوة القريبة شبيها بالعضو وقد يخل به كما يقع في علة يسمى الاتروفيا وهو عدم
الغذاء والثاني الالزاق وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي والثالث التشبيه بالعضو
المغتذي حتى في قوامه ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق فان البدن والالزاق
موجودان فيهما والتشبيه غير موجود فهذه الافعال الثلثة لا بد ان يكون القوى
ثلث تخدم القوة الغاذية هي مجموعها او يستخدم كل واحدة منها والظاهر الاول
فوحدتها اعتبارية والقوة المشبهة يسمى مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان
وغيره من المركبات لها اعضاء واجزاء مختلفة بمنزلة الاعضاء ويختلف بالنوع اذ في
كل عضو منها قوة تخص الغذاء الى تشبيه يخالف لتشبيه القوة الاخرى ويخدم الغاذية
اربع قوى اخرى هي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والدليل على الاحتياج
الى الجاذبة ان الغذاء لا يمكن ان يصل بنفسه الى جميع الاعضاء لانه اما ان يكون ثقيلا
فلا يصل الى الاعضاء العالية وان كان خفيفا فلا يصل الى الاعضاء السافلة
ووجوده في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المسكين اذا اشتد جوعه يجده يجذب
الغذاء من فمه الى المعدة من غير ارادته بل مع ارادته امساكه في فمه والى الماسكة
فلان الغذاء لا بد له من استحالة وهي حركة فلا بد من زمان ولانه جسم رطب سيال
استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد من قاسر على تقسيره على الوقوف وهو الماسكة
وايضا قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حال ما ساول الغذاء وجدنا معدته محتوية
على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شيء والى الهاضمة فلان احالة القوة
المغيرة انما يكون القريب الاستعداد للصورة العضوية فلا بد من فعل قوة يجعله
كذلك اولا وهي الهاضمة والى الدافعة فلانه ليس غذاء يصير بتمامه جزء من المغتذي
بل ينفصل منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب
ثقل البدن بل فساده وفساده فلا بد من قوة يدفع تلك الفضلات وهي الدافعة
ووجودها ظاهر عند الحس في حال البراز والقيء واراقة البول ثم مراتب الهضم
اربع اولها في المعدة فان الغذاء فيها يصير كيلوسا اي جوهرا شبيها بماء الكشك
الثخين وابتداء ذلك الهضم من الفم عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تفعل في انضاج الدماميل ما لا يفعل المطبوخة ولا المدقوقة المخلوطة

بالسعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة انجذب
لطايفه بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق
المصغرة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث يلاقي الكبد بكلية الكيلوس فينهضم
هناك انهضاما ثانيا وتخلع صورته النوعية الغذائية وتحيل الى الاخلاط ويسمى
كيموسا وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين
صعود الخلط في العرق الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه
من حين ما ترشح الدم من فوهات العروق وانما سميت هذه الاربع خادمة لان فعلها
ليس مقصودا لذاته بل لتتميم فعل الغاذية وفعلها مقصود لذاته لاجل الشخص كما
سبق ثم ان الغاذية تخدم النامية كما سياتي فيكون هذه القوى خادما لها ايضا
ومنها النامية التي يدخل الغذاء في اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بنسبة
طبيعية اي هي من القوى التي يشارك النبات فيها الحيوان النامية وفعلها انها
تداخل الغذاء بين اجزاء الجسم المغتذي في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية وانما اعتبر
الزيادة في الاقطار الثلثة احترازا عن السمن فانه لا يزيد في الطول وقوله بنسبة
طبيعية احترز عن الورم فانه خارج عن المجرى الطبيعي وبعضهم اعتبر الزيادة في الاعضاء
الاصلية يعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب والرباط احترازا عن السمن
فانه زيادة في الاعضاء المتولدة من اللحم والشحم لا في الاعضاء الاصلية وانكر بعضهم
ازدياد الطول في السمن البتة قيل لا نم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون
هناك قوة واحدة تختلف حالها بالقوة والضعف فيحصل بها من الغذاء ما يزيد
على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين
ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف
اعني الى قريب من اربعين ثم تزايد ضعفها فلا يحصل ما يساوي المتحلل وذلك
في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي الانحطاط
الظاهر الذي هو ما بعده الى اخر العمر ومنها المولدة يحصل من الغذاء ما يصلح
مبدا الشخص اخر من نوع المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة وتفيدها الهيآت
اللايقة وقد يسمى هذا الجز الاخير يسمى مصورة من القوى النباتية المولدة وانما

اجتح

اجتح اليها لاجل بقاء النوع دون الشخص كما سبق وذلك لان الموت ضروري
وحدوث الانسان بلا تولد مما ندر وجوده فوجب ان يكون له قوة يفصل
من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجدد مادة لشخص اخر من نوع المغتذي
او جنسه كما في البغل وفعل هذه القوة يتم بافعال ثلثة جزئية كل منها منسوب
الى قوة والمولدة هي مجموع تلك القوى الثلث فوجدها اعتبارية كالغاذية فالقوة
الاولى وهي المخصوصة باسم المحصلة يحصل من الغذاء ما يصلح مبدا الشخص اخر والثانية
وهي المخصوصة باسم المفصلة تهيؤ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم
لعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعدا للعظم وبعضه للعصب وبعضه
للرباط الى غير ذلك وقد يسمى هذه بالمغيرة الاولى تمييزا لها عن المغيرة الثانية
التي هي من الغاذية وثالثها وهي المخصوصة باسم المصورة تلبس كل عضو صورته
الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وذهب كثير من اهل التحقيق الى انتفاء هذه
القوة المصورة واسناد الافعال المنسوبة اليها الى القادر المختار
واضطربوا في ان تعدد هذه القوى بالذات او بالحيثيات وفي ان الجامع للاجزاء
والحافظ لها والمدبر لها الى ان يتم الشخص ماذا وتحيروا في كيفية صدور الافعال
المتقنة والشعور والاشكال الغريبة التي تشاهد في انواع النبات والحيوان
عن القوى الضعيفة والتجاءا اخرا الى الخالق القدير لما كان كلامهم في مباحث
القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع منهم ترددا وتحير
في مواضع الاول ان في القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى متعدده بحسب
الذات او يكون واحدة واختلاف اثارها وافعالها يكون راجعا الى الاعتبارات
والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية لتعوضها اذا كان الوارد زايدا على المتحلل
والتوليد اذا فصل منه ما يصلح لان يصير منيا وحاصلا في الانثيين ويختلف
حالها في هذه الافعال قوة وضعفا لاسباب عائدة الى المواد والالات وزيادة
الحرارة الغريزية ونقصانها وقد يتخلف واحد منها ويبقى الاخر وهذا
لا ينافي ما تقرر عندهم فان اثر الواحد لا يكون الا واحدا لان ذلك في الواحد
بجميع الجهات وكذا اختلفوا في ان الغاذية مغايرة للاربع الخوادم او هي

فان النصف اذا املى فكل الافعال التقيفة المكفية على النظام المشاهد
الصعود العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المتلفة والالوان
المختلفة وبادعى فيطلع من حكيم ومطلع فيكيرون فيها الاوهام
وتحير فيه ادركها العقول والافهام لا يكاد يترد ولا يحكم قطعا
بان امثال ذلك لا يمكن الا ان يصدر عن حكيم عليم خبير مستقيم

عبادة عن نحو عدا وايضا ذهب بعضهم الى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الازدياد
هضم بعد الامساك دفع بعد الانهضام وقد سبق الكلام في ان العادة هل هي
عبادة عن تلك القوى او عن قوة يستحدثها الثاني في ان الجامع لاجزاء البدن هل
هو الحافظ لها ام غيرها وهل هو نفس المولود ام غيرها وان المدبر لها الى تمام
الشخص واستفاضة النفس ماذا قد ذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة
نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان تستعد لقبول
نفس ثم انها حافظة لها بعد حدوثها وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد
الغذاء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ
لذلك الاجتماع اولا المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة والاشبه بمقتضى
قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء
غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فيصير تلك القوة مبدأ
وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تزايد
كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها
الى تلك المادة فتنميها وتكامل المادة بترتيبها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا
مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق
ويبقى مدبرة الى ان يحل الاجل الثالث انهم تحيروا في كيفية صدور هذه الافعال
المحكمة المتقنة على النظام المخصوص المشاهد والصور والاشكال
الغريبة والنقوش المؤتلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات
والحيوان عن القوى الضعيفة التي هي من الاعراض قايمة بالاعضاء لا تتصور
لها قدرة وارادة فان العقل لا يكاد يذعن لصدور هذه عن القوة التي سموها
مصورة وان فرضنا كونها مركبة او متعددة وكون المواد مختلفة كيفية وقبولا

الكمال

الكتاب لا تنتهي في عدة مواضع بالتنا دجميع ذلك الى الله سبحانه وتعالى والفلاسفة لما
رجعوا الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها
القدير وموجدها الحكيم الخبير ويختص الحيوان بقوى نفسانية مدركة
او محركة فالمدركة الحواس الظاهرة والباطنة لما اختص الحيوان بالنسبة الى
النبات بزيادة اعتدال المزاج كان احتياجه الى طلب النافع ودفع المضار امس
وذلك بادراكها والاقتدار على الحركة الى النافع وعن المضار فاحتاج الى قوة
مدركة للنافع والضار وقوة محركة للتحصيل وللدفع وهذه القوة تسمى بالقوة
النفسانية نسبة الى النفس الحيوانية والى النفس الناطقة لكونها في الانسان
اكمل منها في ساير الحيوانات وهي جنس للمدركة والمحركة ومعرفته وكذلك كل واحد
من قسميه فكلامهم متردد وذلك لتعسر تمييز الذاتيات والعرضيات خصوصا
فيما علم وجوده بالاثار والافعال ثم المدركة هي الحواس الخمس الظاهرة ووجودها
معلوم والحواس الباطنة الخمس وثبوتها انما يعلم بالدليل كما ياتي ولا علم انه لا جزم
بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة والممكن قد لا يوجد لانتفاء
شرط ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فانا اذا
تالمنا نجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلها وشبه
ان يكون جميع الوجدانيات بهذه المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة
ادراكية مغايرة لتعقلها بصورها الكلية او تخيلها بصورها الجزئية والجواب
ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لما هو عند
المدرك كمال وخير لا من قبيل المدركات فيطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر
فمن الظاهرة اللمس قوة سارية في البدن بها تدرك الحرارة والبرودة ونحوها
من الحواس الظاهرة حاسة اللمس وهي قوة منبثة في البدن كله يدرك بها الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة والصلابة واللين باب
ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء لانها لو ادركت البعيد
ايضا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب قال الشيخ اول الحواس الذي
يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان النبات قوة غاذية يجوز ان يعدم

فان يكفينا من قبيل الادراكات لانه
يكفينا بالدراك اخرى سماحة

سائر القوى دونها كما تكون حال اللامسة للحيوان لانه من اجل من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة
الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح والذوق وان
كان دالا على شيء به تستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوة بدونه
لارشاد الحواس الاخر على الغذا الموافق وليس شيء منها يعين على ان الهوى المحيط بالبدن
محرق او مجمد ولشدة الاحتياج اليه كان بتوسط الاعصاب ساريا في جميع الاعضا
الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتاذى بما يلاقيها
من الحاد اللذاع فان الكبد يلاقيه الصفرا والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع
وكالرية فانها دائمة الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس
البدن ودعامة الحركات فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة ثم الجمهور
على انها قوة واحدة بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواس وذهب كثير منهم الشيخ
الى انها قوى متعددة بناء على ما مهدوه في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا
يصدر عنها اكثر من فعل واحد فقالوا انما ملموسات مختلفة الاجناس متضادة
فلا بد لها من قوة مدركة مختلفة تحكم بالتضاد بينها فاثبتوا لكل ضدين
منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة
والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد
الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة وان
يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس فلهذا توهم اتحاد القوى ويرد عليه
بان المدرك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من
المعاني المدركة بالعقل او بالوهم واذا جاز ذلك في ادراك قوة واحدة للضدين
فقد صدر عنها اثنان فلم لا يجوز ان يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان
الطعوم والروايح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة
لها   والذوق قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان بها تدرك
الطعوم الثانية من الحواس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة منتشرة في العصب
المفروش على جرم اللسان وهو يجذب المنافع من المطعومات كما ان اللمس يجذبها من

الملموسات

الملموسات ويوافق اللمس في احتياجه الى ملامسة المذوقات ويفارقه في الاحتياج
الى توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة بان ينفصل من المطعوم
اجزاء لطيفة فتخالط الرطوبة ويغوص هذه مع تلك الاجزاء في جرم اللسان الى
الذائقة فالمذوق حينئذ هو كيفية ذي الطعم لان الرطوبة واسطة واسطة تسهل
وصول جوهره الى الحاسة او بان تتكيف هذه الرطوبة لمجاورة ذي الطعم وتغوص وحدها
فالمذوق كيفية الرطوبة وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها
دون الباصرة والسامعة كما سيأتي ويشترط ان يكون هذه الرطوبة خالية عن مثل طعم
المطعوم وضده لتدرك الطعوم كلها وتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض
اذ تكيف لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة
الا مشوبة بذلك الطعم فان الممرور يجد طعم العسل مرا   والشم قوة في زائدتي
مقدم الدماغ بها يدرك الروايح بوصول الهواء لا بانفصال الاجزاء الثالث من
الحواس الظاهرة الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين في مقدم الدماغ
اعني الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي وانما يدرك الروايح بان يصل الهوا المتكيف
بكيفية ذي الرائحة اليها وهذا هو ما عليه الجمهور وقيل بتبخر وانفصال اجزاء
من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فيصل الى الشامة متمسكا بان المشاهدة
تدل على ان الحرارة وما يهيجها من الدلك والتبخير تذكي الروايح والبرد الشديد
يخفيها فلو لم يكن الاحساس بالتبخر وانفصال اجزاء ذي الرائحة لما كان الامر كذلك
ورد بانه يجوز ان يكون التبخر وتحلل الاجزاء معينا على تكيف الهوا بكيفية ذي
الرائحة ثم لو كان الاستشمام بانفصال الاجزاء لما بقي المسك القليل المشموم
في ايام كثيرة واماكن عديدة على وزنه بحده والتالي باطل قال الامام الحق
ان كليهما ممكن بمعنى انه يمكن ان يكون وصول اجزاء ذي الرائحة الى آلة الشم سببا
لادراك الرائحة كما ان وصول الهوا المتكيف بكيفيته يكون سببا لذلك وقيل
بفعل ذي الرائحة في الخيشوم من غير استحالة في الهوا ولا تبخر وانفصال متمسكا
بان حال الجسم ذي الرائحة الهوا على المسافة البعيدة جدا كما حكي في التعليم
الاول من ان الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيف حصلت

من مقالته وحب بعض الهوا بين منتنح وممتنع ايضا ان يحصل من تلك الجيف اجزا تسافر
تلك المسافة والجواب ان هذا استبعاد ولا يدل على الامتناع سلمنا لكن وصول
الهوا المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية
على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي مرتفعة في الجو العالي ثم
قد يذهب بالمسك القليل الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفني بالكلية ويجد ان
رايحته يدركه في الهوا زمنه متطاولة والسمع قوة في عصب باطن
الصماخ بها تدرك الاصوات الرابع من الحواس الظاهرة السمع وهو قوة مودعة
في العصب المفروش في باطن الصماخ بها تدرك الاصوات بواسطة الهوا
المنضغط المتكيف بالصوت الحاصل من تموج الهوا بسبب قرع او قلع اي امساس
عنيف وتفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما سلف
في بحث الاصوات والمراد بتوسط الهوا المتكيف ان يصل الى السامعة فيدرك
الكيفية التي هي الصوت ولا نعني بوصوله اليها ان هوا واحدا بعينه يتموج و
يتكيف بالصوت ويوصله الى القوة السامعة بل ان ما يجاور ذلك الهوا المتكيف
يتموج ويتكيف بالصوت ايضا الى ان يتموج ويتكيف به الهوا الراكد في الصماخ
فيدركه السامعة وانما اعتبر الوصول لان ادراك هذه الحاسة للصوت ليس بتعلقها
به مع كونه بعيدا كتعلق الباصرة بمبصراتها بل لا بد لادراكها من المماسة كما قلنا
ويدل على ذلك وجوه الاول ان من وضع فمه في انبوبة طويلة ووضع طرفه
الاخر على صماخ انسان وتكلم فيه بصوت عال يسمعه ذلك الانسان دون ساير
الحاضرين وان كانوا اقرب الثاني انا اذا راينا من البعيد انسانا ضرب الفاس
على الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت الثالث ان الصوت يميل مع الريح
كما هو المجرب في صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح اليها
يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمع وان كان اقرب
وهذه الوجوه وان كانت راجعة الى الدوران اذ حصولها انه متى وجد
وصول الهوا الحامل للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد لكن
بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة يفيد اليقين وكذا الحال في كثير

من المسائل

من المسائل العلمية يستعان فيها بالحدس الصائب فلا ينتهض حجة على الغير مع
كونها معلومة يقينا والبصر قوة في ملتقى العصبتين المجوفتين المتفرقتين
الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء الخامسة من الحواس الظاهرة الباصرة
وهي قوة مودعة في ملتقى العصبتين المجوفتين اللتين تنبتان من غوري البطنين
المقدمتين من الدماغ عند جوار الزايدتين الشبيهتين بحلمتي الثدي يتيامن النابت
من الجهة اليمنى الى الحدقة اليمنى والنابت من اليسرى الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي
هو في الملتقى اودعت فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور ويتعلق اولا بالالوان
والاضواء فتدركهما بالذات ثم تتعلق بواسطتهما بساير المبصرات
كالشكل والمقدار والحركة وغيرها وليس المراد بالتعلق بالذات ما لا يتوقف
على التعلق بشيء اخر فان تعلقها بالالوان يتوقف على التعلق بالاضواء بل المراد
به ان لا يكون بحيث لا يتعلق بها الا بعد التعلق بشيء اخر اي هناك روية واحدة
تعلقت بشيء اخر ثم تتعلق به كما في الحركة الذاتية والعرضية فليس هناك
رويتان بخلاف روية الالوان والاضواء فان هناك رويتين احديهما تعلقت
بالاضواء والاخرى تعلقت بالالوان بواسطة الاولى كوجود الجوهر ووجود
العرض القايم به واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق بشيء منها روية ابتداء
بل الروية المتعلقة بلون الجسم ابتداء تتعلق هي بعينها ثانيا بشكله ومقداره
وحركته وحسنه وقبحه الى غير ذلك فلون الجسم مرئي اولا وبالذات ولهذا
انكشف عند الحس انكشاف الاضواء وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض
ولهذا لم ينكشف عنده انكشاف اللون والضوء بالانطباع او خروج
الشعاع اشارة الى اختلاف المذاهب في كيفية الابصار والمذاهب المشهورة
فيها ثلثة اشار الى اثنين منها فالاول منها هو مذهب الطبيعيين وهو ان
الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا
ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية
ولا يكفي في الابصار الانطباع فيها والا لرأى شيء واحد شيئين بل لا بد من تادي
الصورة الى الملتقى والى الحس المشترك لا بمعنى انها تنتقل من الجليدية الى الملتقى

والى الحس المشترك بل يعني ان انطباعها هناك بعد انطباعها على الاخرين ولنا في
منها هو مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين بهيئة مخروط
راسه عند مركز البصر وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب
جماعة الى ان المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية
مستقيمة اطرافها التي تلي البصر مجتمعة عند مركزه ثم يمتد متفرقة الى المبصر
فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح
المبصر وذهب جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا
انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل
بحركته هيئة مخروط والمذهب المتروك في المتن مذهب طائفة من الحكماء هو
ان المشف الذي بين البصر وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
في البصر ويصير بذلك آلة للابصار ويبطل ذلك انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي
في عين البقة يستحيل ان يقوى على احالة نصف العالم الى كيفيته بل البقة او
العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احال الى كيفيته من
الهواء عشرة فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة ولعل المصنف رحمه الله ترك
ذكره لظهور بطلانه عند ذوي الاذهان الثاقبة   ولكل امارات فللاول
ان نور العين مرئي وانطباع الشبح في المقابل الصقيل ضروري وان ساير الحواس
بانها المحسوس وان صورة الشمس قد يبقى زمانا في عين من اطال النظر اليها
ثم اعرض اي لكل من الطائفتين دلايل ظنية وشواهد ولذلك سماها امارات
فالذي لصاحب القول بالانطباع امور الاول ان العين جسم صقيل نوراني
وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فضرورية
واما الصغرى فكما يرى المنتبه من النوم اذا حك عينه وكما يشاهد من ورا البيه
على ظهر طرة السواد ولان الانسان اذا نظر بجانبه فقد يرى عليه دايرة من الضياء
ولا يخفى عليك ان هذا بعد تمامه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به الثاني
ان البصر في ادراكه سوة لساير الحواس الظاهرة وادراكها انما هو بان يتاتيها

صورة

صورة المحسوس فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج شيء منه بل بان تاتيه
صورة المحسوس ورد بانه قياس فقهي بلا جامع الثالث انا اذا نظرنا الى قرص
الشمس واطلنا النظر اليها ثم اعرضنا عنها او اغمضنا عيننا وجدنا انفسنا
حال الاعراض والاغماض كانا ننظر اليها وكذلك اذا بالغنا النظر الى الخضرة
الشديدة ثم نظرنا الى لون اخر وجدنا هذا اللون مخلوطا بالخضرة وما ذلك
الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا ورد بان صورة المرئي باقية
في الحس المشترك او الخيال   وللثاني ان الرؤية يتفاوت بتفاوت الشعاع
وانه يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وعند تغميض العين على السراج
خطوط شعاعية وعندنا الرؤية بمحض خلق الله تعالى القائلون بخروج الشعاع
استدلوا على مذهبهم بامرين الاول ان الرؤية يتفاوت بتفاوت الشعاع وذلك يدل
على ان الرؤية بخروج الشعاع فان من قل شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من
ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظ كان
ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفا وكذا الاجهر
يبصر بالليل دون النهار لتحلل شعاع بصره بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا
فيبصر والاعشى بالعكس لان شعاع بصره يستفيد من الشمس قوة ولو كان
الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال على هذا الوجه الثاني ان الانسان يرى
في الظلمة كان نورا ينفصل من عينه واشرف على انفه واذا غمض عينيه على السراج
يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عنهما انهما
لا يدلان على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا
ونحن لا ننكر ذلك ومما يدل على بطلان هذا المذهب وجوه الاول انه ان كان
عرضا امتنع عليه الحركة وان كان جسما امتنع ان يخرج من عين البقة ما يخرق
الافلاك وينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا طبق الجفن عاد اليها
او انعدم ثم اذا فتح العين خرج مثله وهكذا الثاني ان حركته ليست ارادية
وهو ظاهر وليست طبيعية والا لكانت الى جهة واحدة ولا قسرية اذ لا قسر
حيث لا طبع الثالث انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوش

عند هبوب الرياح ووصوله الى ما لا يقابل الوجه بخروج الشعاع فيرى الانسان
ما لا يقابله واجيب عنها بانا وان كنا لا نفهم بانهم ارادوا بذلك ان المرئي اذا قابل
البصر استعد لان يفيض على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع
قاعدة مخروط متوهم راسه عند مركز البصر لكنهم سموا حدوث الشعاع بسبب
مقابلته للعين بخروج الشعاع عنها اليه مجازا على قياس تسمية حدوث الضوء
فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه واذا عرفت ما في المذهبين بل ما في
المذاهب فالرجوع الى الحق واستناد ذلك الى الله خالق الخلق واتباع السالكين
طريق اولى واحرى والسلام على من اتبع الهدى واعلم ان اصحاب هذا المذهب قالوا
اذا وقع سهما المخروطين اللذين يخرجان من العينين الى مرئي واحد على موقع
واحد يرى ذلك واحدا وان تعدد موقعاهما لعارض يرى ذلك المرئي الواحد
شيئين والقائلون بالانطباع يقولون اذا اديت صورة المرئي من الجليديتين
الى الملتقى دفعة واحدة يرتسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان
عرض ان تتادى دفعة واحدة لاعوجاج عارض في احدى العصبتين رأى
ذلك الشيء متعددا واعترض عليه اصحاب الشعاع بانه اذا كان قدامنا جسمان
احدهما على مسافة عشرة اذرع والثاني على مسافة ذراع والثاني يكون بحيث
لا يحجب عن الابصار فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه نراه واحدا ونرى
الابعد اثنين واذا قصدنا الابعد وجمعنا البصر عليه نراه واحدا والاقرب
اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين هو الاعوجاج لاحدى العصبتين
كما ذكروا لم يمكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والاخر اثنين وقال
الفاضل القوشجي هذا الدليل مقلوب عليهم اذ يقال لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين
ما ذكرتم من تعدد موقعي السهمين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا
والاخر اثنين اذ يلزم ان يكون موقعا السهمين في حالة واحدة متحدا متعددا
معا وانه محال اقول موقع السهمين في مرئي غيره في مرئي اخر فيمكن ان يتعدد في
احدهما دون الاخر ولم يمكن اتحاد موقعيهما من بين خصوصا اذا كان بينهما بعد
والا يلزم ان يكون هذا المخروط فيما بينهما بصر اسطوانة تامل وما قيل

انه

انه شرط بعد سلامة الحاسة والقصد وحضور المبصر كونه كثيفا مضيئا
مقابلا او في حكمه بلا حجاب ولا افراط قرب او بعد او صغر او سبب غلط ممنوع وكذا
دعوى لزومها عند الشرائط زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة ان الابصار
بعد سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وحضور المبصر عند المدرك يتوقف
على شرائط يمتنع حصوله بدونها لانا نجد بالضرورة انتفاء الرؤية عند انتفاء
شيء منها فمنها كون المرئي كثيفا اي مانعا من نفوذ الشعاع فيه ورؤية بعض
الاجسام اللطيفة مثل الماء والزجاج لكون لطافتها ليست في الغاية كالسموات
والكرة الاثيرية والهواء الصافي بل هي متوسطة بين الكثافة واللطافة فلكثافتها يكون
مرئية وللطافتها لا يحجب عما وراءها ومنها كونه مضيئا من ذاته واما من غيره
فلا يرى ما هو في الظلمة المتراكمة ومنها كونه مقابلا للرائي او في حكم المقابل كما في
رؤية الاعراض فانها في حكم محالها المبصرة بالذات المحاذية للرائي وكما في
رؤية الانسان وجهه في المرآة ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد به
الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه اقول لا يخفى ان شرط حضور المرئي
عند الرائي يغني عن اشتراط هذا تامل ومنها عدم القرب المفرط فان المبصر
اذا قرب جدا بطل ابصاره ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة الباصرة وضعفها وبحسب عظم المرئي وصغره وبحسب اشراق
لون المرئي وكمودته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص لا يراه
ضعيف البصر على ذلك البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى
الصغير المقدار من ذلك وما لونه اكثر اشراقا وضوءا يرى من بعد اكثر ومنها
عدم الصغر المفرط وهذا ايضا مما يتفاوت بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب
قرب المبصر وبعده ومنها انتفاء اسباب الغلط فانها لو وجد شيء منها لا يرى
الشيء كما هو وهذه الدعوى منهم غير مسلم وما ذكر في بيانها انما يدل على
الانتفاء لا على الامتناع ثم قالوا يجب حصول الرؤية عند حصول تلك
الشرائط والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن
لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللزوم امكان ذلك في نفسه

فلا نم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نم لزومه ومنهم من قال ان اشتراط هذه
الشرايط انما هو عند تعلق النفس بالبدن بهذا التعلق المخصوص وكون الباصرة
على هذا القدر من القوة لا على حد اخر فوقه كما في الاخرة   ومن الباطنة الحس
المشترك القوة التي يجتمع فيها صور المحسوسات بالتادي من الطرق بدليل الحكم بالبعض
على البعض ومشاهدة النايم والمريض ما ليس في الخارج ومشاهدة القطرة
النازلة خطا والشعلة الجوالة دايرة وجود الحواس الباطنة ليس انكشافه
كانكشاف وجود الحواس الظاهرة بحيث لا يقبل الانكار بل للانكار فيه مجال
واسع ولهذا تعرضوا لاثباتها بالدلايل وهي خمس بحكم الاستقرا الحس المشترك
والخيال والمتخيلة المتصرفة والوهم والحافظة ومن قال بانها اما مدركة او
معينة على الادراك والمدركة اما للصور والمراد بالصورة ههنا ما ادركت
باحدى الحواس الظاهرة وهي الحس المشترك واما للمعاني والمراد بالمعنى ما يقابل
الصور وهي الوهم والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ
فاما للصور وهي الخيال او للمعاني وهي الحافظة فقد اخذ بوجه ضبط اما الحس
المشترك فهو في قوة تجتمع فيها صور المحسوسات اي الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات بالتادي اليها من طرف الحواس فهي كجواسيس لهذه القوة
مودين مدركاتها اليها ويدل على ثبوتها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات
على بعض كما نحكم بان هذا الاصفر له الحلاوة ولا بد من حضور الطرفين عند الحاكم
وكل واحد من الحواس الظاهرة لا يحضر عنده الا واحد من انواع المحسوسات والنفس
بتجردها لا يتصور فيها ذلك لانها جسمانيات فلا بد ان يكون ههنا قوة جسمانية
يجتمع فيها صور المحسوسات باسرها فيحكم بينها بالاحكام واجيب بان الحاكم هو النفس
ليس الا واستحضار الطرفين عند الحاكم لا يستلزم ارتسامها فيه حتى ينافي تجردها
بل يجوز ان يكون ارتسامها فيه وفي الالات ولو اقتضى الحكم الارتسام كذلك
لزم وجود قوة اخرى لارتسام الصور الكلية والجزئية فانا نحكم بان هذا الاصفر
انسان وطرفا الحكم لا يتصور ارتسامهما في النفس وفي الة جسمانية فلا بد له من قوة

اخرى

اخرى بل يلزم ان يمتنع الحكم بين الكلي والجزئي الجسماني لامتناع ارتسامها في جسم
ومجرد والحاكم منحصر فيهما الثاني ان النايم والمريض كالمبرسم مثلا وهو من به المرض
المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه يرى اشياء لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة
دون التخيل ولهذا يصيح ويخاف منها كما في غيرها من الاشياء الموجودة في الخارج وليس
هذه الصورة مرتسمة في بصره اذ لو ارتسم فيه لا موجود مقابل له فيكون في قوة
اخرى الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة
الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان لنا قوة غير البصر يرتسم فيها صورة
القطرة والشعلة ويبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات البصرية المتتابعة
بعضها ببعض بحيث يشاهد خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة ورد بانه يجوز ان يكون ايصال الارتسام في الباصرة بان يرتسم
المقابل الثاني قبل زوال الاول لقلة زمان ما بينهما كانهما يكونان معا
والخيال التي تحفظ صور المحسوسات بدليل انها تزول عن الحس المشترك لا بالكلية كما
في النسيان بل مع سهولة الاستحضار بادنى التفات الثانية من الحواس
الباطنة الخيال ويدل على وجوده حفظ صور المحسوسات عندنا وهو غير قبولها
ولما عين لقبولها الحس المشترك تعين لحفظها الخيال اذ لا يكون الحس المشترك
مبدا للحفظ كما كان مبدا للقبول لان القبول والحفظ فعلان مختلفان والواحد
لا يكون مصدرا لفعلين وايضا قد يزول الصورة الحاصلة في الحس المشترك
بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد يزول لا بالكلية بل
بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة حالة الذهول
في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها بسهولة لما بقي فرق بين الذهول
والنسيان لكن الفرق ضروري كما صورنا ورد بانه لم لا يجوز ان يكون محفوظة
في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
واجيب بانه لو كان كذلك لاتحد التخيل والمشاهدة اذ كل منهما حضور الصورة
في الحس المشترك بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر لا يمكن ان يكون ابصارا
واورد هذا ايضا بانه لم لا يجوز ان يكون الفرق عايدا الى الحضور عند الحواس

والغيبة عنها فما يكون حاصلا عندها كان مشاهدا وما يكون غائبا كان متخيلا
ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة   والوهم التي بها ادراك المعاني
الجزئية والحافظة لاحكام الوهم والمتصرفة في الصور والمعاني وتسمى باعتبار استعمال
العقل اياها مفكرة والوهم متخيلة الثالثة من الحواس الباطنة الوهم والدليل
على وجوده انا ندرك معاني جزئية متعلقة بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة
عمرو فلا بد لادراكها من قوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يمكن ادراكه
بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا الصور فهذه القوة هي الوهمية
ويرد عليه ان الحس المشترك لما جاز ان يكون الة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز
ان يكون الة لادراك معانيها ايضا والرابعة الحافظة ونسبتها الى الوهم نسبة
الخيال الى الحس المشترك الخامسة المتصرفة وهي قوة من شانها تركيب الصور
بعضها ببعض وتفصيل بعضها عن بعض وكذا تركيب المعاني بعضها ببعض وتفصيلها
وكذا تركيب المعاني بعضها ببعض وتفصيلها وكذا تركيب الصور بالمعاني وبالعكس
وكذا تفصيلهما كان يحكم بان لصاحب هذا اللون هذا الطعم وليس بهذا الطعم
او لصاحب هذه الصداقة هذه المروة ولصاحب هذه العداوة او يكون هذه الخصلة
وهكذا القياس وقد يقال تركيب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي
جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما تخيل انسانا بلا راس وتركيب المعنى
بالصورة كما في توهم صداقة زيد وهذه القوة قد يستعملها العقل في مدركاته
وضم بعضها الى بعض وفصله عنه وحينئذ تسمى مفكرة وقد يستعملها
الوهم والحس وتسمى حينئذ متخيلة   والمحل للحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ وللخيال موخره وللمتخيلة البطن الاوسط وللوهم مقدم
البطن الاخير وللحافظة اخيره بدليل الاختلال باختلال المحال قالوا
للدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واصغرها البطن
الاوسط وهو كمنفذ بينهما مثل دودة ومحل الحس المشترك هو مقدم
البطن الاول ومحل الخيال موخره ومحل المتخيلة البطن الاوسط والمقدم
من البطن الاخير هو محل الوهم والموخر منه محل الحافظة وقد عرفنا

في هذا

في هذا موافقا لما نقله المصنف منهم واما المنقول المشهور فيما بينهم هو ان المقدم
من البطن الاوسط محل المتخيلة والموخر منه محل الوهم ومحل الحافظة هو مقدم
البطن الاخير وليس في موخره شيء من هذه القوى اذ لا حارس هناك من الحواس
فيكثر مصادماته المودية الى الاختلال ثم المرشد الى هذه الاحكام هو اختلال
القوى باختلال تلك المحال   والمحركة منها شوقية تبعث على جلب النافع ودفع
الضار وتسمى الاولى شهوية والثانية غضبية ومنها فاعلة تمد الاعصاب
الى جهة مبداها كما في القبض والى خلاف جهته كما في البسط المراد بالمحركة اعم
من ان يكون فاعلة للحركة وان يكون باعثة عليها كما ان المراد بالمدركة كان اعم من ان
يكون مدركة او معينة على الادراك والباعثة من المحركة تسمى شوقية ونزوعية
وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة الى جلب ما تعتقده نافعا والى غضبية وهي الباعثة
الى دفع ما تعتقده ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تقبض العضل
تمد الاعصاب الى جهة مبداها لتنقبض العضو المتحرك اي يزداد عرضا
وينتقص طولا او تبسطه بارخائها الى خلاف تلك الجهة لتنبسط العضو المتحرك
اي يزداد طولا وينتقص عرضا والله اعلم   المجردات فيه فصلان
في النفس قسموها الى فلكية وانسانية وقد يطلق على مبدا اثار النبات
والحيوان ويسمى نفسا نباتية وحيوانية المجرد هو ما لا يكون جسما ولا جسمانيا
اي لا يكون جزءا من الجسم ولا حالا فيه وهذا النوع من الموجودات انكره جمهور
المتكلمين واما عند الحكماء فهو ثابت محقق وينقسم الى ما لا يتعلق بالجسم
تعلق التدبير والتصرف وهو العقل وسياتي والى ما يتعلق به كذلك وهو النفس
وتنقسم الى فلكية وانسانية وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد من المادي
وهو ما يكون مبدا الاثار النبات فقط كالتغذية والتنمية وتوليد المثل
ويسمى نفسا نباتية او ما يكون مبدا الاثار الحيوان فقط كالحس
والحركة ويسمى نفسا حيوانية وتشملها والنفس الناطقة المجردة اسم النفس
الارضية وعرفوها بانها كمال اول لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة فالكمال
هو ما يكمل به الشيء في ذاته كهيئة السيف للحديدة ويسمى كمالا اولا او في صفاته

كالقطع للسيف والحركة للجسم ويسمى كمالا ثانيا فان الحركة وان كانت كمالا اولا للجسم
بالنظر الى الوصول الى المنتهى فهو من عوارض الجسم وكمالا ثانيا له بالنظر الى ذاته
واحترز بالطبيعي عن الكمال الاول للجسم الصناعي كهيئة السرير بالنسبة اليه فانه
لا يسمى نفسا والمراد بالآلي ما يكون له قوى والات مثل الغاذية والنامية فاحترز
به عن البسائط والمعدنيات وتقييد ذي حيوة بالقوة احترز عن النفس
الفلكية عند من يرى ان النفس لها هي للفلك الكلي وان ما فيه من الكواكب والافلاك
الجزئية بمنزلة الالات له لان المراد به ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء
ولا يكون الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة لا ما يتبادر من ظاهر العبارة
اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج ح عن التعريف النفوس الحيوانية والانسانية
واما عند من راى ان لكل فلك نفسا فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون
وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية
على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم طبيعي من جهة ما يتغذى وينمو فقط اي لا يحس
ولا يتحرك بالارادة والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي يحس ويتحرك فقط اي
لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط
بالراي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة دائمين واعلم
ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها من حيث ماهيتها
وجوهرها بل من حيث اضافتها الى الجسم الذي هو نفس له اذ لفظ النفس انما
يطلق عليها من تلك الجهة فوجب ان يوخذ الجسم في تعريفها كما يوخذ البنا في تعريف
الباني من حيث انه بان والمعتمد من آراء المتكلمين ان النفس الانسانية
جسم لطيف سار في البدن لا يتبدل ولا يتحلل وانه الاجزاء الاصلية الباقية
التي لا يقوم الحيوة باقل منها ومن اراء الفلاسفة وبعض المتكلمين انها جوهر
مجرد متصرف في البدن لما كان الغرض الاهم من مباحث النفس معرفة النفس
الانسانية اذ هي مرقاة الى ما هو اهم المهمات اعني معرفة الصانع تعالى بالذات
صفاته تعالى ولذلك اشتهر فيما بين طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه
حصر القول فيها وفي احوالها اقول فاعلم اولا ان المتكلم من حيث انه متكلم

لم يتيسر

لم يتيسر له القول بتجرد النفس لما ثبت عندهم من انحصار الموجودات الممكنة في المتحيز
بالذات والقائم به فمن قال بذلك منهم اراد ان يجمع بين الطريقين فجمهور المتكلمين
على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني علوي
خفيف حي لذاته نافذ في جواهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد
والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله
عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب سارية
في الاعضاء من طريق الشرايين الى العروق الضاربة او متكونة في الدماغ نافذة
في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن وكثير منهم على انها الاجزاء الاصلية الباقية
من اول العمر الى اخره وهي التي لا تقوم الحيوة باقل منها وكان هذا مراد من قال انها
هي هذا الهيكل المخصوص والبنية المحسوسة اي التي من شانها ان تحس والمشهور
من اراء الفلاسفة وبعض من المتكلمين كالغزالي انها جوهر مجرد في ذاته متعلق
بالبدن تعلق التدبير والتصرف ومتعلقه اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح
القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويفيده قوة بها
يسري في جميع البدن فيفيد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق
وكل منهما دلايل يدل على مطلوبه فلنا وجوه الاول انا نحكم على الجزئي
ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس الا الثاني ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس
يوصف باوصاف الجسم الثالث ان نسبة المجرد الى الابدان على السواء فيجوز ان
ينتقل فلا نقطع بان زيدا الان هو الذي كان الرابع ظواهر النصوص متمسك
المتكلمين وجوه الاول انا نحكم على الجزئي بكلي او جزئي والحاكم لا بد وان يتصور
طرفي الحكم فالنفس يكون مدركا للجزئي وكل مدرك للجزئي فهو جسم لانا نعلم
بالضرورة انا اذا مسسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس
وان غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق بانتفاء
النفس المجرد فيها ورد بان المدرك هو النفس المجرد بواسطة الالات ودعوى
الضرورة في ان المدرك هو العضو اللامس غير مسموعة وهذا الامر لا يتمشى
في ادراك الحيوانات للجزئيات اللهم الا ان يقال بان المدرك لها في الحيوانات

هو الجسم والجسماني في الانسان النفس المجرد والاعضاء الاول الثاني
ان كل واحد منا يعلم بديهة ان المشار اليه بانا وهو معنى النفس يتصف
بانه حاضر قايم قاعد اكل الى غير ذلك من اوصاف الاجسام فيكون جسما
واجيب بان المشار اليه بانا وان كان هو النفس حقيقة الا انه كثيرا ما يشار به
الى البدن لشدة ارتباطها ويحكم عليه باوصاف الاجسام الثالث انها
لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى الابدان على السواء فلا تتعلق بواحد منها
وعلى تقدير التعلق يجوز ان ينتقل من بدن الى اخر وح لا يحصل القطع بان زيدا
الان هو الذي كان بالامس ورد بمنع الملازمة بل لكل بدن نفس تليق بحاله
ومزاجه ويحدث معه الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها
تبقى بعد خراب البدن وتتصف بصفات الاجسام كالحصول في الجنة والدخول
في النار والعرض عليها وكونها في قناديل من نور او في جوف طيور خضر وامثال
ذلك فلا يكون الا جسما وقد يجاب بتاويل ذلك وجعلها من باب التمثيلات
احتج بوجوه الاول انها تعقل ما يكون محالها ليس بمنادى ولا ذي وضع
ومقدار ولا قابل للانقسام الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا
تضعف بكثرة الافعال وضعف الاعضاء ولا شيء من القوة الجسمانية كذلك
الثالث ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فان كفى في تعقله حضوره لم ينقطع
والا لم يحصل لامتناع تعدد الصورة لشيء واحد احتجت الفلاسفة على تجرد
النفس بوجوه الاول انها تعقل ما لا يمكن ان يكون محله ماديا واذا كانت
كذلك لزم ان لا يكون مادية لان معنى التعقل هو حلول صورة المعقول في العاقل
واما الصغرى فبيانه من وجوه احدها انها تعقل الواجب تعالى والجواهر المجردة وان
لم تقل بوجودها في الخارج اذ ربما تعقل المعنى ثم نحكم بانه موجود او ليس بموجود
ثانيها انها تدرك المعاني الكلية وانها يمتنع اختصاصها بوضع ومقدار والا
امتنع اشتراكها بين كثيرين فلم يكن كليا هف فلم يكن محلها ماديا والا اختصت
بهما ثالثها انها تعقل الامور الغير المنقسمة كالوحدة والنقطة والوجود واذا كان
من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محل العاقل له غير جسم ولا جسماني

والا

والا انقسم بانقسام المحل ويمكن ان يجعل هذا دليلا براسه على حدة بان يقال
النفس غير منقسمة لتعقلها الامور الغير المنقسمة كما ذكر فلا يكون جسما ولا
جسمانيا لان كلا منهما منقسم الوجه الثاني انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها
ولا تضعف مع ضعف الالات بل قد يكون اقوى في افعالها ولا شيء من القوى الجسمانية
كذلك بل انها يضعف وتكل بالكثرة كما هو معلوم بالمشاهدة وقد يجعل هذا دليلين
الاول انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة
والسامعة والخيال لانها انما يعقل بتوسط الة ولا يمكن توسط الة بين الشيء
وذاته والته وادراكاته الثاني انها لا تضعف في التعقل عند ضعف البدن
وكثرة العمل فلو كانت جسمانية لكانت تابعة للبدن في الضعف والوهن وكلت
بكثرة الافعال الوجه الثالث انها لو كانت في جسم فان كفى في تعقلها لذلك الجسم
حضوره عندها لم ينقطع تعقلها اياه وان لم يكف فعند ذلك لامتنع تعقلها اياه
لانتفاء شرط التعقل والنفس بالنسبة الى البدن والاعضاء ليس كذلك
فربما تعقلها وربما ينقطع عنها تعقلها اياه وكل من هذه الوجوه منظور فيه
كما يظهر بادنى تامل ثم النفوس متماثلة لوحدة حدها وقيل متخالفة لاختلاف
لوازمها ذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس الانسانية متحدة
بالنوع والحقيقة واختلافها في الصفات والاخلاق انما هو لاختلاف
الامزجة والادوات واختار المص هذا المذهب واستدل عليه بان لها حدا
واحدا وهذا يقتضي اتحادها بالنوع والحقيقة فان الامور المختلفة بالنوع
والماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان الماهية الجنسية ايضا
لها حد واحد كقولهم الحيوان جسم حساس فاتحاد الحد لا يقتضي الا اشتراكها
في معنى واحد وحقيقة واحدة واما ان هذه الحقيقة نوع وتمام ماهية ما تحتها
من الافراد فلا يلزم وان ادعى ان هذا المعنى مقول في جواب السؤال بما هو عن الافراد
واي طائفة بفرضه فهو تحكم بل ربما يحتاج الى ضم مميز وذهب بعضهم الى انها
متخالفة بالحقيقة بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة لكل نوع افراد متحدة
بالماهية قيل ويشبه ان يكون قوله عم الناس معادن كمعادن الذهب وقوله

الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة
الى هذا وقال الامام ان هذا هو المختار عندنا واما بمعنى ان كل فرد منها يخالف
بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك اثنان منها في الحقيقة فالظاهر انه لم يقل
به احد ثم احتجوا على هذا المذهب بانا نجدها مختلفة في الاوصاف بحيث لا يمكن
اسنادها الى المزاج مثل الذكا والبلادة والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة
فان الانسان قد يكون حار المزاج وفي غاية البلادة بارد المزاج وفي غاية الذكاء
وايضا قد يتبدل المزاج ولا يتغير هذه الاخلاق وقد يتغير هذه الاخلاق بالرياضة
او غيرها والمزاج بحاله ولا الى الامور الخارجية كالتعلم ومشاهدة من الابوين
والاصحاب والاخوان اذ يتفق ان يشاهد اجتماع هذه الاسباب الخارجية كلها للعفة
مثلا مع كونه مائلا او مجبولة الى الفجور وبالعكس وقد يكون الابوان في غاية الخسة
والولد في غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف في هذه الغرائز
والاخلاق ليس مستندا الى اختلاف الالات ولا الى الاسباب الخارجية فهو مستند
الى ذوات النفوس فيجب ان يكون مختلفة   واتفقوا على ابديتها وقد يتوسل
بذلك الى قدمها وكذا باستغنائها عن المحل اتفق الحكماء والمتكلمون على انها باقية
بعد خراب البدن وابدية وهذا القول انما يتيسر للمتكلمين الذي قالوا بمغايرة النفس
البدن ومن قال باتحادها فلا وجه لهذا القول منه وكذا اتفقوا على حدوثها
ايضا انما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عم خلق الله الارواح قبل
الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاناه خلقا
اخر او يكون معه ولا دلالة في الحديث مع كونه من الاحاد على ان المراد بالارواح
النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الاية على ان المراد احداث النفس
او احداث تعلقها بالبدن وبعض الفلاسفة ذهبوا الى انها قديمة مستدلين
بابديتها تقريره ذلك ان النفس ابدية فلا يكون حادثا لان كل حادث يقبل العدم
والجواب انها انما تنافي العدم الاستقبالي لا مطلق العدم فلا تنافي الحدوث
الذي يستلزم طرف العدم السابق وبانها لو كانت حادثة لم يكن مجردة بل
مادية لان كل حادث مسبوق بالمادة وقد ثبت انها مجردة والجواب انها مجردة

بمعنى انها غير حالة في مادة مادية بمعنى انها متعلقة بالبدن وهذا يكفي في حدوثها
لان المادة التي بعضها حدوث الحادث هو البدن كما سلف   وقد يستدل
على حدوثها لان المادة بانه يلزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد المفارقة
فانها في شغل شاغل وبانها لو تجردت امتنع تعددها وان تعددت فبامتيازها
بالماهية ولوازمها ينافي التماثل وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلا يستلزم الدور
وبالعوارض المادية بان يكون قبل كل بدن بدن يستلزم التناسخ وقدم الجسم
حدوث النفس بناء على اصل المتكلمين وهو انها ان المختار واثر المختار لا يمكن
ان يكون قديما ظاهر واما قول الفلاسفة فالدليل عليه من الاول انها لو كانت
قديمة لكانت قبل التعلق معطلة ولا معطل في الطبيعة وهذا بخلاف حالها
فيما بعد المفارقة عن الابدان حيث لا يستلزم التعطل فانها عند ذلك لانها و تنالها
من ذاتها وجبالتها فيكون في شغل شاغل وجيب بمنع بطلان اللازم وبانه يجوز
ان يكون لها قبل التعلق ادراكات تشتغل بها او تتحصل اكتساب الكمالات
فتكون في شغل الثاني انها لو كانت قديمة لكانت اما متحدة في العدم او متعددة
فعلى الاول اما ان يبقى على وحدتها حال تعلقها بالابدان واما ان يتكثر فعلى الاول
يلزم ان يكون نفس زيد المتصف بالبخل والجبن مثلا هي نفس عمرو المتصف بالسخاوة
والتهور فيلزم اجتماع الضدين وعلى الثاني يلزم انعدامها وحدوث نفوس
اخرى لان تكثر الشيء الواحد اما بتجزيه وانقسامه او بزوال الواحد وحصول
الكثير ولا شك في امتناع جريان النوع الاول فيها فيكون تكثرها على الوجه الثاني
وهو يستلزم انعدام القديم وهو ينافي ما ثبت من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
ويستلزم المطلوب ايضا وهو حدوث النفوس المتعلقة بالابدان وعلى الثاني فنقول
اي على تقدير ان يكون متعددة في القديم فتمايزها اما ان يكون بماهياتها او بلوازمها
فيلزم ح تخالفها بالماهية فلا يكون متماثلة متفقة بالنوع وقد سبق انها
انها متماثلة متحدة بالنوع واما ان يكون بما يحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا
فهذا انما يتصور بعد اختلاف هوياتها فلو استند اختلاف الهويات اليه لزم
الدور واما ان يكون لاختلاف عوارضها المادية وذلك يكون بالانفعال

من الابدان الى هذه الابدان وهو تناسخ وسنبين بطلانه وقول بقدم الجسم وقدمه
ببيان حدوثه   ثم هي مع البدن على التساوي قطعا ولو تعلقت قبل ذلك ببدن اخر
لتذكرت بعض احوال ولاجتمعت نفسان لان تمام المزاج يقتضي حدوث النفس
لعموم الفيض يعني ان لكل بدن نفسا واحدا ولكل نفس بدنا واحدا اما الاول
لما يعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبره واما الثاني فلانه
لو لم يكن لكل نفس بدنا واحدا لاجتمعت في بدنين في حالة واحدة وهو ايضا بديهة
او تعلقت بهما على سبيل التعاقب والانتقال بان كانت متعلقة ببدن اولا ثم انقطعت
عنه وتعلقت بهذا البدن وهو ايضا باطل لوجهين الاول انها لو كانت كذلك لتذكرت
بعض احوالها التي كانت لها حال تعلقها بالبدن الاول لان العلم والتذكر من الصفات
القايمة بجوهرها ولا يختلف باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا واعترض
بان التذكر انما يلزم لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير البدن الاخر
مانعا وطول العهد منسيا الثاني فلانها لو تعلقت على سبيل الانتقال لزم اجتماع
نفسين في البدن المنتقل اليه وهو باطل قطعا بيان الملازمة هو ان تمام المزاج في
البدن وكمال استعداده يقتضي حدوث نفس متعلقة به من المبدا الفياض لعدم البخل
فيه فاذا تم استعداد القابل يجب الافاضة من المبدا الجواد فاجتمع فيه هذه النفس الحادثة
والنفس المنتقلة من البدن الاخر اليه وهو باطل قطعا واعترض بان ذلك مع ابتنائه
على كون المبدا موجبا لا مختارا مبني على حدوث النفس وقد مر انه لا يتم الا بابطال
التناسخ فيلزم الدور   وغاية متشبث التناسخية انه لولاه لتعطل في الوجود
وان سائر النفوس لاستكمال وما ثبت بالشرع من المسخ والحشر ليس من التناسخ
يعني ان غاية تشبثهم في ان النفس ينتقل بعد المفارقة من البدن الى جسم اخر مطلقا
سواء كان ذلك الجسم انسانا او جسما اخر وجهان الاول انها لو لم يتعلق بجسم
لكانت معطلة ولا معطل في الوجود ولا يذهب عليك ان المقدمتين كلتيهما
ممنوعتان فان النفس كما سبق بعد خراب البدن في شغل شاغل من اللذة بمكتسباتها نها
والالم بتفريطها وجهالاتها وانه لا دليل على انتفاء التعطل في الوجود الثاني
انها مفطورة مخلوقة على ان تستكمل واستكمالها لا يكون الا بالتعلق لان سائر

النفس

النفس الاكتساب بالالات ورد بانه ربما كان الشيء طالبا لكمال ولا يحصل
لزوال الاسباب والالات بحيث لا يحصل لها البدن على انه يجوز ان يقال انها
تكتسب حال المفارقة ما حصل بالالات حين التعلق ويقول ما ثبت بالشرع
اشارة الى دفع ما توهم من الشريعة من القول بالتناسخ فان مسخ الكفرة قردة وخنازير
لرد نفوسهم الى ابدان حيوانات اخر وكذلك الحشر والمعاد الجسماني برد النفوس للكل
الى ابدان انسانية للقطع بان الابدان المحشورة لا يكون الابدان الهالكة بعينها لتبدل
الصور والاشكال بلا نزاع وتقرير ذلك الدفع ان التناسخ هو ان النفوس بعد مفارقتها
الابدان تتعلق في الدنيا بابدان اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لا ان يتبدل صور
الابدان كما في المسخ او يجمع اجزاءها الاصلية بعد التفرق فيرد اليها النفوس كما في
المعاد على الاطلاق وكما في احياء عيسى عم بعض الاشخاص   وما يقال ان النفوس
الكاملة يتصل بعالم العقول والمتوسطة يتعلق باجرام سماوية واشباح مثالية
والناقصة بابدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الاخلاق وتمكنت فيها من الهيات
مترتبة في ذلك الى ان تتخلص من الظلمات فتجرد حكاية حكي عن بعض الفلاسفة
ما تقرب من القول بالتناسخ وذلك لانكارهم المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون
الجنة والنار داري ثواب وعقاب ولذة والم دائمين ويجعلون المعاد عبارة عن
مفارقة النفوس الابدان فبعضهم جوزوا ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات
وتبتهج بكمالاتها التي اكتسبتها في الدنيا ونفوس المتوسطين تتعلق باجرام سماوية
للاستكمال او باشباح ومثل ونفوس الناقصين الاشقياء في هذا العالم تتعلق
بابدان حيوانات تشاكلها في مكتسباتها من الاخلاق الردية والهيات الجسمية
التي تمكنت فيها تعذب بما يلقى في تلك الابدان من الذل والهوان مثلا نفس الحريص
يتعلق ببدن الخنزير ونفس السارق ببدن الفار ونفس المعجب ببدن الطاوس
ونفس الشرير ببدن الكلب ثم يكون لها تدرج في ذلك بحسب الانواع والاشخاص
وتنازل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتردى نفس الحريص من
التعلق ببدن الخنزير الى ما دونه في ذلك حتى ينتهي الى بدن النمل فيتخلص من هذه
الهيئة ويتصل بعالم العقول وقد لا يتيسر التخلص لها بسبب ان شقاوتها

في الغاية وهذا هو العذاب المخلد وهذا القول منهم ليس الا مجرد حكاية وكلام لا يتوهمون
به ولا يعضده شبهة فكيف امارة او دليل ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب
والسنة قاطعة بخلافها وخلاف ما ينبني هذا الكلام عليها من نفي المعاد الجسماني
ثم الثابت بالشرع بقاؤها ووافقت الحكماء بناء على اسنادها الى القديم مستقلا
او بشرط حادث في الحدوث دون البقاء وعلى ان قوة الفناء بمعنى امكانه واستعدادي
يفتقر الى محل والنفس اما متعلقة بالبدن تعلق التدبير او جسمانية حالة فيه وعلى
التقديرين لا يلزم انتفاؤها بانتفاء البدن لا يمكن ان يفني البدن ويخربه وهي
باقية شاغلة او غير شاغلة الا ان بهذا القدر لم يثبت بقاؤها بعد خراب البدن
كما ذهب اليه المتكلمون والحكماء فلذلك استدل عليه اما المتكلمون المتشرعون
فبالنصوص من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث
لا يفتقر الى الذكر واما الفلاسفة فبوجهين الاول انها مستندة الى قديم موجب
اما بالاستقلال واما بشرط حادث هو شرط لحدوثها لا لبقائها فيبقى بعد حدوثها
لوجود العلة المستقلة للبقاء وعليه منع ظاهر والثاني انها لو فنيت لكانت
قابلة للفناء فمحل قبول فنائها اما ذاتها واما مباين لها واما محل لها واما حال
فيها لا سبيل الى الاول لان القابل يجب وجوده مع المقبول ومن المحال ان يبقى
الشيء مع فنائه واما الصور والاعراض فقابل فسادها المادة والجسم مثلا
الجسم مستعد لقبول السواد فيكون ابيض حين حصوله له ومستعد لفنائه وفساده
فلا يكون اسود حينئذ وهو في الحالين موجود ولا سبيل الى الثاني فان البديهة
يشهد بان الشيء لا يكون مستعد الوجود شيء عديم التعلق به ولا لعدمه ولا لكان
الحجر مستعدا لوجود النفس الانسانية وانعدامها وكذا الثالث فانها مجردة ليس لها
محل وكذا الرابع والا لزم وجود الحال مع فناء المحل فان قلت لم لا يجوز ان يكون
البدن محلا لقبول فنائها كما انه محل لامكان حدوثها قلت البدن ايضا فاسد لان
الكلام في فنائها حال فنائه وعلى تقدير الاغماض عن هذا هو قابل لها من حيث
انها متعلقة به تعلق التدبير لا من حيث ذاتها فانها من هذه الحيثية اجنبية بالنسبة
اليه وقبولا يا هما من تلك الحيثية يستلزم وجودها في نفسها فان تعلقها بالبدن

من غير وجودها في نفسها مستحيل فمن هذه الجهة ينسب هذا الاستعداد اي استعداد
البدن لوجودها متعلقة به الى التعلق بالذات والى وجودها بالعرض لوجود
الربط والعلاقة بالاستلزام واما قبول انعدامها متعلقة به لا يقتضي انعدامها
في نفسها فلا ينسب هذا الاستعداد الى عدمها البتة لانه من هذه الحيثية اي حيثية انعدامها
في نفسها مباين للبدن غير متعلق وقد عرفت ان المباين للشيء لا يمكن ان يكون محلا
لامكان وجود الشيء او لامكان وجود الشيء ولامكان عدمه ويرد على هذا الوجه جميع
ما سبق في مبحث ان كل حادث مادي   مدرك الجزئيات عندنا النفس لانها الحاكمة
بها وعليها والتها السمع والابصار وعند الفلاسفة الحواس للقطع بان الابصار
بالباصرة وآفتها آفة له وما يمتنع ادراكه في المجرد كثيرا ما يتحمل والقول بانها لا يدرك
الجزئيات بالذات بل بالالات يرفع النزاع الا انه يقتضي ان لا يبقى ادراك
الجزئيات عند فقد الالات والشريعة بخلافه فالمدرك للجزئيات من حيث كونها
جزئية هو النفس عند المتكلمين كما انها مدركة للكليات بالاتفاق وذلك
لانها تحكم بين الكلي والجزئي كما تحكم بان زيدا انسان وهذا الفرس ليس بانسان
وكذا تحكم بين الجزئيين كما تحكم على شخص بانه هو الذي رايناه قبل او بانه ليس ذا الشخص
والحاكم بين الشيئين لا بد وان يدرك طرفي الحكم فيكون النفس الحاكم مدركا للجزئيات
وهو المطلوب وايضا كل احد يعلم انه واحد بالعدد يسمع ويبصر وان كان ذلك بالة
السمع والبصر وان ذلك الواحد هو النفس المشار اليها بقوله انا وكذا يعلم
ان الذي يسمع هو الذي يعقل والحاصل ان كل واحد يجد من نفسه انه امر واحد يدرك
الكليات والجزئيات والمدرك للكليات النفس ليس الا فيكون هي ايضا مدركة
للجزئيات وذلك ما اردناه فان قلت الحيوانات مدركة للجزئيات وليس عندها نفس
مجردة والظاهر انه مثل ادراك الانسان لها قلت لو سلم مساواة الادراكين
فلا نسلم استلزام ذلك وحدة المدركين اذ اتحاد المعلولين نوعا لا يقتضي اتحاد
عليتهما فمن الجائز ان يستند ادراكها في الحيوانات العجم الى الحواس وفي الانسان
الى النفس المجردة واما عند الفلاسفة المدرك للكليات النفس والمدرك للجزئيات
الحواس لوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار من الباصرة والسمع من السامعة

وهكذا وهذا في التخصيص دعوى الضرورة فلا يمكن ان يعتبر حكم القطع والضرورة
بالنسبة الى ادراك الجزئي حتى بالاقاة الحاسة لمدركها ثم ينتقل منه الى الحكم
الكلي بان كل ادراك جزئي يكون بالحواس اما بالحدس واما بطريق الاستدلال
الثاني ان آفة كل حاسة يستتبع اختلال الاحساس المتعلقة بها فلو لم يكن مدركها
هو تلك الحاسة لم يكن الامر كذلك الثالث انا نتخيل امورا كثيرة يمتنع ارتسامها
في النفس المجردة كتخيل ذوات الاوضاع والمقادير وهي مما يمتنع ارتسامها في
المجرد وقد عرفت ان الادراك بارتسام الصورة ولا يخفى انا اذا تأملنا ان القوى
الجسمانية الات لادراك النفس اياها يضمحل هذه الوجوه فان القطع بحصول
الادراك عند استعمال الالات لا يقتضي الا ان يكون لها مدخل في ذلك واما
انها مدركة لها فلا دلالة له على ذلك واذا جعلناها واسطة في ادراك النفس اياها
فلا جرم يختل الفساد عند افة الالات والادراك بارتسام الصورة لا يقتضي
ارتسامها في المدرك بل في المدرك او في آلته فان قلت لو كان ادراك النفس الجزئيات
بالالات لما ادركت هويتها لامتناع توسط الالة ههنا قلت ادراكها بالالات
فيما يكون ادراكها بارتسام الصورة واما فيما لا يكون ادراكها كذلك بل بمجرد حضور
المدرك عند المدرك يكون بنفسها لا بالالة وايضا ادراكها للجزئيات المادية
يكون بتوسط الالات والنفس مجردة وح يصير النزاع لفظيا لان النفي وارد
على ادراك النفس من حيث هي والاثبات على اثباته بتوسط الالة لكن بقي اشكال
على هذا القول فانه يقتضي ان لا يبقى للنفس ادراك الجزئيات عند فقد الالات
وقد ورد الشريعة الغراء على وقوع شك انها بعد المفارقة يدرك جزئيات
واقعة بعدها فيما بين الاحياء خصوصا فيمن بينهم وبين الميت تعارف
في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات
في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات وعلى القول بان النفس مدركة لها بنفسها
لا اشكال الا لو جعلنا الاختلاف مخصوصا في النفوس المتعلقة بالابدان لا يرد
عليهم ذلك على ان لهم ان يمنعوا ادراكها للامور المذكورة بعد المفارقة على وجه جزئي
والشريعة لا تدل على ذلك وح لا يتم النقض كما لا يخفى   قوة النفس باعتبار

تأثرها

تأثرها عن المبدأ للاستكمال يسمى عقلا نظريا وله مراتب اربع العقل الهيولاني الذي
شانه الاستعداد المحض والعقل بالملكة الذي له استعداد النظريات بحصول
الضروريات والعقل بالفعل الذي لها التمكن من استحضار النظريات من غير
تجشم كسب جديد والعقل المستفاد الذي هو حضور النظريات عندها
مشاهدة للنفس وباعتبار تأثرها عما فوقها من المبادئ العالية وتفاضتها عنها
ما يكمل جوهرها من التعقلات قوة يسمى عقلا نظريا وباعتبار تأثرها فيما تحتها
من البدن لتكميل جوهرها قوة اخرى يسمى عقلا عمليا فمراتب العقل النظري
اربع لانها اما كمال او استعداد قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض
قابلية النفس للادراكات ويسمى عقلا هيولانيا بسبب شبهها بالهيولى الاولى
الخالية في نفسها عن الصور كلها وانما قيدنا الهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية
كالجسم المطلق للبسائط وكالعنصر للمواليد ليست خالية عن الصور كلها بل هي
ماخوذة فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد نفسها خالية عنها اذ ليس شيء
منها ماخوذة معها وان لم تكن انفكاكها عن الصور كلها والمتوسط هو ان تحصل
لها الضروريات وتتمكن من تحصيل النظريات بترتيب المقدمات على الوجه
المنتج ويسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال فهي بمنزلة الامي
المتعلم الكتابة والمراد بالملكة ههنا ما يقابل الحال لانه كيفية الى النظريات
راسخة في هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس وجود الانتقال
بناء على قريب فسمي بها تفاؤلا والقريب هو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير تجشم كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب فله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا
بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال فهو ان يحصل النظريات مشاهدة
بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج هو العقل الفعال الذي
يخرج نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني
والعقل بالملكة استعدادان لاستحصال الكمال الابتداء والعقل بالفعل استعداد
الاسترجاع واسترداده فهو متاخر في الحدوث عن العقل المستفاد لان المدرك

مالم يشاهد مرات كثيرة او يصير ملكة ومقدم عليه في البقاء او ان المشاهدة يزول
بسرعة ويبقى ملكة او يتخفف مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التاخر
في الحدوث فجعله مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقا فجعله مرتبة
ثالثة ثم هذه الاسما كما يطلق على المراتب يطلق ايضا على النفس في هذه المراتب
وعلى قوتها في هذه المراتب   وباعتبار تاثيرها في البدن بالتكميل يسمى عقلا
عمليا وهي قوة التصرف والاستنباط وانتظام امر المعاش والمعاد القوة العملية
للنفس قوة يتصرف بها الانسان في موضوعات الصناعات التي استنبطها
بالراي في مصالحه من مفاسده فيما يزاوله ويجتنب عن هذا لينتظم بذلك امر معاشه
ومعاده وبالجملة هي مبدا حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة
بالروية على مقتضى ارا تخصها مثلا وحقه فلها نسبة الى الحواس الباطنة من حيث
استعمالها في استخراج امور مصلحية الى القوة النظرية من حيث ان افاعيله
والعادات الاختيارية ينبعث عن را جزئية تستند الى را كلية يستنبط من
مقدمات اولية او تجربية او ظنية او عرفية يحكم بها القوة النظرية مثلا
يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغي ان يصدر عنا ثم يحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل لهذا المستحق فينبعث شوق الى بذله فيقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق ومراتبه ايضا اربع اولها تهذيب الظاهر
باستعمال الشرايع النبوية والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن من الملكات
الردية ونفض اثار شواغله عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال
بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب
ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه وهو ملاحظة جلال الله تعالى وجماله
وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال فايضا من جنابه   ويتفرع على
الاول الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية
وعلى الثاني الحكمة العملية المفسرة بالقيام بالامور على ما ينبغي كذلك ومن
ههنا يقال ان الحكمة اسم للعلم والعمل جميعا اي يتفرع على القوة النظرية

معرفة

معرفة حقايق الاشياء كما هي اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة
البشرية ويسمى حكمة نظرية وينقسم هي ايضا الى نظرية متعلقة بامور ليس لنا ان نعلمها
وليس ان نعملها والى عملية لنا ان نعلمها ثم نعملها ويتفرع على القوة العملية القيام
بالامور على ما ينبغي اي على الوجه الذي يقتضيه العقل الصحيح كذلك اي بقدر الطاقة
البشرية وفايدة هذا القيد ظاهر اذ عدم اعتباره يستلزم ان لا يوجد حكيم او يندر
وجوده في غاية الندرة وقد فسر والحكمة الشاملة للقسمين بانها خروج النفس
من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل
والضلال في شان الكمال وفي كون الاشيا كما هي والامور على ما ينبغي بحيث لا يكاد
يهتدي اليها عقل بنفسه لزم الاقتداء في ذلك بمن ثبت بالمعجزات الباهرة انهم
على هدى من الله تعالى فكانت الحكمة الحقيقية هي الشريعة لكن لا مجرد الاحكام الفرعية
العملية بل معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها كما ذهب اليه اهل التحقيق
من ان الحكمة المشار اليها بقوله تعالى ومن يوت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا هو الفقه
وانه اسم للعلم والعمل جميعا   وقد يقال العملية لمعرفة ما يتعلق باختيارنا
فان تعلقت باصلاح الشخص فتهذيب الاخلاق او اهل المنزل فتدبير المنزل
او المدينة فسياسة المدن فقد عرفت ان للعملية معنى اخر سوى ما يقابل الحكمة
النظرية وهي بهذا المعنى قسم منها وهو معرفة النفس ما لها ان يعملها فهي علم
ومعرفة متعلقة بالاعمال الاختيارية للنفس بخلاف العملية بالمعنى الاول
فانها نفس العمل ثم العملية بهذا المعنى ينقسم الى علم تهذيب الاخلاق وهو
متعلق بادا ينتظم بها حال الشخص في ذاته نفسه والى علم تدبير المنزل وهو متعلق
بانتظام المشاركة بين اهل المنزل من الوالد والولد والزوج والزوجة
والخادم والصاحب والى علم سياسة المدن وهو متعلق بانتظام المشاركة بينه
وبين العامة من الاعوان والانصار والاعداء وغيرها   واصول الاخلاق
الفاضلة اعتدال القوة الشهوية وهي العفة والغضبية وهي الشجاعة والنطقية
وهي الحكمة ومجموعها العدالة ولكل طرفا افراط وتفريطها رذيلة فللعفة
الخمود والفجور وللشجاعة التهور والجبن وللحكمة الجربزة والغباوة والاستع

قوة شهوية هي مبدأ جذب المنافع من المآكل والمشارب والمناكح وغيرها
ويسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هي مبدأ الاقدام
على الاهوال والاقتحام في الورطات والتوجه الى التسلط والغلبة ويسمى
القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هي مبدأ ادراك الحقائق والشوق
الى النظر في العواقب والتمييز بين المفاسد والمصالح ويحصل من اعتدال الحركة
الاولى العفة وهي ان يكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضاء النطقية ليسلم
ان يستعبدها الهوى ويستخدمها اللذات ومن اعتدال الحركة السبعية الشجاعة
وهي انقيادها للنطقية ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب في الامور
الهائلة ومن اعتدال الحركة النطقية الحكمة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه
بقدر الطاقة فهذه هي الاوساط فضائل واذا اجتمعت حصل من اجتماعها حالة
متشابهة هي العدالة ولكل من الثلاثة طرفا افراط وتفريط رذائل فللعفة
افراطها الفجور اي الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي وتفريطها الخمود والسكون
عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات ايثارا لا خلقة وللشجاعة افراطها
التهور وهو الاقدام على ما لا ينبغي وتفريطها الجبن اي الحذر عما لا ينبغي
وللحكمة افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي او فيما ينبغي
وتفريطها الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب
الفضائل والعلوم ولكل منها شعب وفروع مذكورة في كتب الاخلاق
في العقل احتجوا على وجوده بان اول المخلوقات لا يكون جسما لكثرته ولا
هيولى وعرضا لافتقاره الى غيره فاعلة ولا نفسا لانها لا تستقل بايجاد
ما بعدها قد عرفت ان الجوهر المجرد اما نفس او عقل وقد سبق الكلام في النفس
واما العقل فانكره المتكلمون مستدلين بانه لو وجد لشارك الباري
في التجرد ولزم تركب ذات الباري لكان الامر المشترك وما به يمتاز عنه
وهو محال وضعفه ظاهر فان المشاركة في العوارض سيما في السلوب لا يقتضي
التركيب واثبته الفلاسفة بوجوه الاول ان المخلوق الاول لا يجوز ان يكون جسما
لانه مركب من الهيولى والصورة فيكون كثيرا فلو صدر عن الواجب تعالى اولا لزم

صدور الكثير عن الواحد من جميع الجهات وهو باطل ولا يجوز ان يكون هيولى لان من شانها
القبول دون الفعل والمعلول الاول لا بد وان يكون علة المعلول الثاني وما بعده
ولا يجوز ان يكون الصورة فانها في تاثيرها مشروطة بالتشخص الذي لا يحصل لها
الا بمقارنة الهيولى فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم ان يكون سابقة على الهيولى
في التاثير وذلك يحتج الامتناع تقدم المشروط على الشرط ولا يجوز ان يكون عرضا
لتوقفه في وجوده على الموضوع فلو وجد اولا لكان سابقا عليه وهو محال وكذا
لا يجوز ان يكون نفسا لانها لا تستقل بالتاثير بدون البدن والا لكان عقلا فلا يتقدم
عليه ولو كانت هي المعلول الاول لزم سبقها عليه هذا خلف فبقي ان يكون المعلول
الاول جوهرا مجردا في ذاته وفعله وهو العقل واجيب بمنع قولهم الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولو سلم فلا نم ان الواجب تعالى واحد من جميع الجهات لم لا يجوز
ان يكون فيه تعدد بحسب الارادة فانه تعالى مختار يفعل بالارادة ولو سلم فلا نم
تكثر الجسم وتركيبه من الهيولى والصورة وقد سبق ولو سلم فلا نسلم ان من شانها القبول
لا يكون فاعلا ولو سلم فلا نم عدم استقلال الصورة في التاثير ولو سلم ان النفس
لا تستقل في التاثير لم لا يجوز ان يكون بعض افعالها بالاستقلال وانما الامتياز
بينها وبين العقل بان جميع افعال العقل غير مشروط بالجسم بخلاف النفس فان
بعض افعالها كذلك وبان علة اول الاجسام لا بد ان يشتمل على كثرة لئلا يتعدد
اثر الواحد وان يستغني في ذاته وفعله عن الجسمية لئلا يفضي الى تقدم الشيء
على نفسه هذا هو الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على وجود العقل اي واحتجوا
على وجوده بان علة اول الاجسام لا بد وان يشتمل على كثرة فلا يكون واجبا لانه
لو كان واجبا وهو واحد من جميع الجهات والجسم كثير لتركيبه كما سلف لزم تعدد
اثر الواحد من جميع الجهات وقد تبين ان اثر الواحد المذكور لا يكون الا واحدا
ولا بد ان يستغني في ذاته ووجوده عن الجسم فلا يكون عرضا والا لزم تقدم
الشيء وهو الجسم على نفسه من حيث انه مقدم على العرض الذي هو علته لتوقف
وجوده عليه ومؤخر عنه من حيث انه معلول له لان ما بعد المعلول الاول يكون
معلولا له ولا بد ان يستغني في فعله ايضا عن الجسم فلا يكون هيولى ولا صورة

لان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فالجسم ح يكون مع المادة ومع
الصورة فلو كانت احديهما علة للجسم لكانت متقدمة عليه فيلزم تقدمها معها
عليه ايضا ولا يكون ايضا نفسا لان تاثير النفس موقوف على الجسم ومشروط
به فلو كانت هي علة اول الاجسام لزم تقدم الجسم على نفسه من حيث انه شرط تاثير
علته فبقي ان يكون علته جوهرا مستغنيا في ذاته وفعله عن الجسم وهو العقل والجواب
بمنع ما تقدم من انا لو سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا نم وحدة الواجب
كذلك ولا نم تركب الجسم ولا نم احتياج تاثير المادة او الصورة الى الاخرى مع ان
تقدم ما مع المتقدم على الشي على ذلك الشي في محل المنع ايضا ولا نم احتياج تاثير
النفس الى الجسم في جميع افاعيله وبان دوام حركات الافلاك ليس لاجل نيل
شبه دائم غير مستقر بمعقول كامل بالفعل لا يتناهى كمالاته والا لزم الانقطاع
او طلب المح وليس هو الواجب اذ لم تختلف الحركات فتعين العقل هذا وجه ثالث
لاثبات العقل تحريره ان حركة الفلك ارادية لامتناع ان يكون طبيعية لان الحركة
المستديرة بطلب وضعا ثم يتركه ويطلب وضعا اخر وطلب وضع وتركه لا يتصور
بدون ارادة فان طلب شي وتركه لا يتصور الا باختلاف الاغراض وذلك لا يتم
الا بشعور وارادة لان الطبع بدونهما لا يجوز ان يكون طالبا لشي وتاركا له وان
كانا في وقتين وكذا يمتنع ان يكون قسرية لما ثبت ان لا قسر فيما لا طبع فثبت
ان حركته ارادية والارادة يقتضي ان يكون للمريد مطلوب اما محسوس او
معقول والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب او للدفع وجذب
الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال فيكون المطلوب امرا معقولا
فالمتحرك اما ان يريد بحركته ان ينال الى ذاته او صفاته او الى شبهه والاولان محالان
لان الذات او الصفة اما ان ينال اليها في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع
تحصيل لكن انقطاع الحركة محال لانها حافظة للزمان القديم فلا بد وان يكون قديما
ولا يجوز ان يكون ذلك الشبه مستقرا والا لزم الانقطاع وطلب الحاصل
بل لا بد ان يكون شبها غير مستقر اي شبه بعد شبه بحيث ينتفي شبه ويحصل اخر ويحفظ
ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فثبت ان المطلوب

حصول

حصول مشابهات غير متناهية يحصل على التدريج في اوقات غير متناهية لئلا
يلزم انقطاع الحركة فيكون المط موجودا متصفا بصفات كمالية غير متناهية ويتحرك
الفلك فيستخرج بها الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه
بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم تزل وضع ويحصل اخر ويحفظ كل
منهما بتعاقب الافراد والفلك يقبل هذا الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا وبذلك ثبت
تعدد العقول واجيب بانا لا نم دوام الحركة بل يجب انقطاعها لحدوثها ولا نم حصر
اقسام الطلب فيما ذكر من جذب المنافع ولدفع المضار لم لا يجوز ان يكون لمعرفة محسوس
او تشبه به او غير ذلك ولا نم ان طلب المح محال ولا نم حصول اليأس عند عدم
نيل المطلوب لم لا يجوز دوام الرجاء ولا نم انه يجب ان يكون المط او المعشوق تاما بالفعل
من جميع الوجوه له صفات كمالية غير متناهية لم لا يجوز ان يكون المطلوب هو
حقيقة امرا غير قار يحفظ نوعه بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نم ان
ذلك المطلوب لا يمكن ان يكون هو الواجب لاستلزام ذلك عدم الاختلاف في الحركة
لم لا يجوز ان يستند ذلك الاختلاف الى القوابل وزعموا انها لا يكون اقل من
عشرة والعاشر هو المدبر لعالم العناصر وانها ازلية منحصرة انواعها في اشخاصها
جامعة لكمالاتها عاقلة لذواتها ولساير المجردات وجميع الكليات وانها مبادي
النفوس والاجرام اشارة الى احوال العقول على زعمهم منها انها ليست اقل
من عشرة واما الاكثر فلا سبيل لنا الى العلم به اذ لا قطع بانحصار الافلاك
الكلية في التسعة فانه يجوز ان يكون بين الفلك المحيط وفلك الثوابت افلاك
كثيرة وكذا يجوز ان يكون لكل من الكواكب الثابتة فلك ويجوز ان يكون لكل من
الافلاك الجزئية عقل تدبيره ويتشبه هو به بوجه ولا علم لنا بهما الا الله وانما
يصير عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا
الى الاخر فيكون العقول الصادرة مع الافلاك تسعة ويكون مع الاول عشرة
والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير تدبير العناصر بحسب الاستعدادات
التي يحصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير

العقول التأثير والافاضة للكمالات لا التصرف الذي للنفوس مع الابدان
ومنها انها ازلية لما سبق ان كل حادث بمادة تحل فيها كالصور والاعراض
او يتعلق بها كالنفوس والعقول مبراة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر
في شخص لان تكثر اشخاص النوع الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات
ومنها انها جامعة لكمالاتها اي هي حاصلة لها بالفعل لان خروج الشيء من القوة
الى الفعل لا يكون الا لما له مادة متدرج في الاستعدادات بحسب تجدد الحوادث
من الاوضاع والحركات ومنها انها عاقلة لذواتها ولساير المجردات
والكليات اما انها عاقلة لذواتها فلانها بمهياتها عند ذواتها المجردة وهو
معنى التعقل اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما
لغيرها فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره
وكل ما يمكن ان يعقل مع يصح مقارنته مع الغير من غير توقف على حصولها
في جوهر عاقل لان ذلك متاخر عن الصحة المذكورة فلو توقفت عليه لزم الدور
فاذن ثبت انه يصح مقارنة العقول مع المجردات والكليات وكل ما يصح
لها فهو حاصل بالفعل لما مر انفا فتكون عاقلة لها وهو المط ومنها انها
مبادي النفوس والاجرام لان المبدا القريب للنفوس ليس هو الواجب لان الكثرة
الا مع الجسم والصادر عن الواجب متحد ولا من النفوس وهو ظ ولا من
الاجسام واجزائها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا تؤثر فيما لا وضع له ومن
هذا تبين ان المبدا القريب للجسم هو العقل لا الواجب ولا الجسم واجزائه و
احواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل
ولا يخفى ضعف بعض المقدمات فاسسوه على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد   ويصدر عن الاول باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم يريد انه تبين كيفية صدور النفوس
والاجسام عن العقول حتى لا يتوهم بناء على قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ان الصادر المعلول الاول ايضا واحد وكذا الصادر عن الثاني والثالث فيلزم
في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للاخر او الاخر معلولا له بوسط او

بغير

بغير وسط وهذا باطل ضرورة ويلزم عدم صدور الاجسام والنفوس عن عقل
لاشتمالها على الكثرة فان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول مع وحدته كثرة بحسب
الجهات والاعتبارات فانه اذا كان كذلك يصح كونه مبدا للكثير بحسب الجهات
والاعتبارات كالمعلول الاول فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا ذاتيا
فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل ثان وباعتبار وجوبه بالغير نفس فلكي وباعتبار
امكانه جسم فلكي والعقل الثاني ايضا صار باعتبار هذه الجهات مبدا العقل ثالث
ونفس وفلك وهكذا الى العاشر فكان هو مبدا الهيولى العناصر وصورها بمعونة
الاوضاع والحركات وهذه الاعتبارات وان لم تكن امورا موجودة صالحة لعلية
الموجودات لكن يمكن ان يكون شروطا وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة
فيصير بتلك الامور مبدا لاثار مختلفة فان قلت لو كفى مثل هذه الكثرة في ان يكون
الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب تعالى يصلح ان يجعل مبدا للممكنات
باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته
واسطة في ذلك قلت السلوب والاضافات لا يتعقل الا بعد ثبوت الغير
فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور   وزعموا ان الملائكة هم العقول
المجردة والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة لها تصرف في العنصريات
والشيطان هي القوة المتخيلة زعمت الفلاسفة ان الملائكة هم العقول المجردة
والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولو بالتاثير والقائلون منهم بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة
لها تصرف وتاثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بابدانها
والشياطين هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة
العاقلة وصرفها عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع
الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها
عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم
الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبايح معينة على الضلالة و
الانهماك في الغواية فهم الشياطين   وان لكل فلك روحا كليا تتشعب منه ارواح

كثيرة والمدبر لامر العرش يسمى بالنفس الكلية ولكل من انواع الكائنات روح
يدبر امره يسمى بالطباع التام اصحاب الطلسمات من الفلاسفة زعموا ان لكل فلك
روحا كليا يدبر امره وينشعب منه ارواح كثيرة والروح المدبر لامر العرش اعني
الفلك الاعظم يسمى بالنفس الكلية وهو روح يؤثر اثره في جميع ما في جوفه وينشعب
منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة يدبر امر
بدن الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وانهم اثبتوا
لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس بتلك الدرجة وكذا زعموا
ان لكل نوع من انواع الكائنات بل لكل صنف منها من الايام والساعات والبحار
والجبال والمفاوز والعمرانات وانواع النباتات والحيوانات وغير ذلك روح
يدبر امره على ما ورد في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار
وملك الامطار ونحو ذلك ويسمى ذلك بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن
الافات والمخافات ويظهر في ذلك النوع اثره ظهور اثر النفس الانسانية
في الشخص   وعندنا الملئكة اجسام لطيفة يتشكل باشكال مختلفة شانهم
الخير والطاعة والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة والجن كذلك الا انهم
المطيع والعاصي والشياطين شانهم الشر والاغواء ولا يمتنع ظهور الكل
على بعض الابصار وفي بعض الاحوال واما على الكلام في كل باب اعرضنا عنه
مخافة الاطناب والله الهادي لطريق الصواب يعني عندنا على مقتضى ظاهر
الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملئكة اجسام لطيفة نورانية قادرة
على التشكل باشكال مختلفة شانهم الخير والطاعات ومسكنهم السموات
كاملة في العلم والقدرة على الاعمال الشاقة التي يعجز عنها الانسان وهم رسل
الله تعالى الى انبيائه وامنائه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون والجن
كذلك اجسام لطيفة هوائية يتشكل باشكال مختلفة يظهر منها افعال عجيبة
لكن منهم المطيع والعاصي والمؤمن والكافر والشياطين اجسام نارية شانها
الشر والاغوا والقاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات قيل هذه الانواع الثلثة مركبة من العناصر

الاربعة

الاربعة كالحيوانات الا ان الغالب على الشياطين عنصر النار وعلى الاخرين
عنصر الهوا وذلك لان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال
بل على قدر صالح من غلبة احدهما فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مايلا
الى عنصر الارض وان كانت للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهوا او للنارية
فالى النار وليس لهذه الغلبة حد معين ثم لا يمتنع ظهور كل الانواع على بعض
الابصار دون بعض وفي الاحوال دون بعض اما على القول باستناد الممكنات
الى القادر المختار فظاهر لجواز ان يخلق رويتهم في بعض الابصار والاحوال دون
بعض واما على القول الاخر فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل به الروية
لبعض الابصار دون بعض وفي بعض الاحوال دون بعض قوله ويجوز ان يحصل
من الاجتماع كثافة ما يستتبع ذلك الاختلاف وظهروا احيانا في اجسام
كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلباب لهم فيبصرون ولا يخفى على الفطن ما يرد على
الكلام في كل باب من الابواب والاعراض عن التصريح بها يدفع السامة وملال الاطناب
اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى

وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله واسمائه فيه فصول
ستة   الفصل الاول في الذات لا بد للممكنات من واجب والمحدثات من قديم قطعا
للدور والتسلسل استدلت الفلاسفة على وجود الواجب بانه لا شك في وجود موجود
فهذا الموجود المعلوم وجوده ضرورة اما واجب فذاك واما ممكن وكل ممكن فله
علة لتساوي طرفيه والا يلزم الترجيح بلا مرجح وعلته اما واجب او ممكن وهكذا
الى ان يدور او تتسلسل او ينتهي الى الواجب بذاته ووجه اللزوم ظاهر والاولين
من اللوازم فثبت الثالث وهو الانتهاء الى الواجب وهو المط والمتكلمون استدلوا
عليه بان الموجود ان كان قديما فذاك وان كان حادثا فله محدث بالضرورة يرجح
وجوده على عدمه في وقت حدوثه دون ما قبله وما بعده فذلك المحدث
ان كان قديما فذاك وان كان حادثا فله محدث اخر وهكذا فيلزم اما الدور او التسلسل
في المحدثات او الانتهاء الى القديم ولما كان الاولان باطلين كان الثالث هو الانتهاء
الى القديم متعينا بالتحقيق فثبت وجود قديم محدث للحوادث وذلك ما اردناه

والمتكلمون لما جعلوا القدم من خواص الواجب وانكروا وقوعه في الممكنات
كان اثبات الحدوث القديم كافيا لهم في اثبات مطلوبهم وهو الواجب تعالى ولا يرد
عليهم ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية
اما اولا فلما ذكر في مسئلة حدوث العالم من امتناع التعاقب المذكور واما
ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدات دون العلل الموجودة فان قلت لا حاجة
الى اعتبار امتناع الترجيح بلا مرجح فان الاستدلال يتم بدونه بان يقرر هكذا
لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل
ولا معنى للواجب الا هذا قلت الواجب ما يكون وجوده لذاته ولا يلزم من ذلك من
الاستغناء في وجوده عن الغير لجواز ان يوجد تارة ويعدم اخرى بطريق
الاتفاق لا لذاته ولا لغيره فلا بد ان يقال يلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح وهو
ممتنع وتوهم بعضهم انه يمكن الاستدلال بحيث لا يتوقف على بطلان الدور
والتسلسل بان يقال لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها مجتمعة ممكنة
وهي موجودة من غير علة خارجة عن ذاتها فيلزم وجود الممكن بذاته وهو
محال وفيه نظر فان المقدر المعلوم هو ان وجود الممكن من ذاته محال للمنافاة بينه
وبين الامكان واما وجوده من جزئه فلم يثبت بعد فلم لا يجوز ان يكون
وجود ذلك المجموع ناشيا من جزئه فان قيل لا يجوز ان يكون علة المركب جزؤه
والا لزم كون الشيء علة لنفسه ولعلله فلا بد ان يكون خارجا فنقول ذلك
احد ادلة ابطال التسلسل فهذا لا يوجب توقف اثبات الواجب على بطلان
الدور والتسلسل غاية الامر ان الدليل الدال على وجود الواجب دال ايضا على
بطلانهما واستلزام الدليل الواحد للشيئين لا يستلزم توقف احدهما
على الاخر وقد شاع في الكتاب الالهي الارشاد الى الاستدلال بالافاق
والانفس ذواتها وصفاتها لامكانها او حدوثها لانه الظاهر في نظر
الكل النافع للجمهور والاستكثار منه ربما يفضي الى المصادر بالحدس
والتامل الى ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا موصوفا بصفات
الكمال منزها عن النوال لما سلكه في اثبات المطلوب بطريق البرهان القطعي بحيث

لا يحوم حوله شائبة شبهة لان شيوع الطرق الاقناعية تشاعت فيما بين الجمهور
وارشد الكتاب الالهي اليها في اكثر من ثمانين موضعا كقوله تعالى ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس
وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل
دابة وتصريف الرياح لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل
والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق
وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين الى غير ذلك من المواضع المنبهة على
الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب واحوالها واوضاعها وبالعالم
الاسفل من طبقات العناصر واحوال النبات والحيوانات سيما الانسان
وما اودع فيه مما يشهد به التشريح وعلم النفس وانما كثر الارشاد الى هذه الطريقة
لانها ظاهرة في نظر الكل نافعة للجمهور وللاشارة الى ان المطلوب ثبت بمجرد سمة تركيبه
فان العقل السليم والذهن المستقيم لا ينزعزع في ذلك الحكم اصلا ولهذا ترى
ذلك من المشهورات لم يخالف فيها الا من يعتد به فان قلت الاستدلال بالافاق
والانفس هو الاستدلال بالاثر على المؤثر وهو استدلال برهاني فكيف جعله
من الاقناعيات قلت الاستدلال بها انما يكون برهانيا اذا انضم اليها مقدمات
اخر مثل انها ممكنة او حادثة فلا بد لها من علة واجبة او قديمة والا لزم الدور
او التسلسل الباطلان واما اذا اكتفي في الاستدلال بمجرد النظر الى هذه الاثار على ان
صانعها قادر عليم قديم واجب لم يتعد ذلك يقينا الى المطلوب بل غايته الظن نعم
الاستكثار منه ربما يقوي الظن بحيث يفضي الى اليقين مع المدرس الصائب
والتامل التام ثم المشهور ان ذات الواجب يخالف سائر الذوات لئلا يلزم وجوب
الممكن وامكان الواجب وان كونه ذاتيا ابديا غنيا عن الغير ذهب بعض المتكلمين
الى ان ذات الواجب مماثل لذوات الممكنات وانما يمتاز باحوال اربعة او خمسة
مستدلين بان انقسام الذات الى الواجب والممكن والقسم يجب اشتراكه بين الاقسام
والجواب ان المنقسم هو مفهوم الذات العارض لحقيقة الواجب التي هي معروضة
فلا يلزم من ذلك الا اشتراك ذلك المفهوم العارض كاشتراك الوجود المطلق

هي الوجوه التي المعبر عنها بالوجوب والحيوة والعلم التام
والقدرة الكاملة والملاذ الخامسة من الالوهية

وهذا لا يوجب تماثل الذوات التي يصدق هو عليها بل الحق ان ذات الواجب تخالف
سائر الذوات بالماهية والحقيقة لا تختلاف اللوازم والا لزم اشتراك
تلك اللوازم فيلزم وجوب الممكن وامكان الواجب ثم بعضهم قد تصدى باثبات
كون الواجب ازليا لا يسبقه العدم بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه والحق ان اثبات هذه المطالب بعد ثبوت انه واجب
الوجود لذاته غني عن البيان لانه من ضروره وجوب الوجود امتناع العدم السابق
واللاحق اقول لم يثبت من دلايل المتكلمين الا وجود قديم ينتهي اليه سلسلة
الحوادث وهذا بعينه هو كونه ازليا واما الابدية فلا بل يحتاج الى دليل
فالاكتفاء به وترك الدليل على هذا المطلب غير لايق الفصل الثاني في التنزيه
الواجب لذاته لا جزء له والا لامكن ولا تعدد افراده لان ما به الامتياز اما
نفس الماهية الواجبة او جزؤها او لازمها فلا تعدد او منفصل فلا وجوب
المراد بالتنزيهات سلب ما لا يليق بالواجب عنه فمنها انه احدي الذات اي لا تركيب
فيه والا احتاج الى جزئه الذي هو غيره فيكون ممكنا لا واجبا لان المحتاج الى
الغير في وجوده ممكن ومنها انه لا تعدد فيه اي ليس لهذه الحقيقة افراد متعددة
اذ لو كانت لكان كل واحد منها ممتازا عن الاخر بعد مشاركته اياه في تلك
الحقيقة فما به يمتاز احدهما عن صاحبه اما ان يكون نفس الحقيقة الواجبة
او جزؤها او لازمها فلا تعدد لان هذا التعين لا ينفك عن هذه الحقيقة
ح فلا يتعين بتعين اخر حتى يحصل بينهما فرق واما ان يكون امرا منفصلا
فيلزم احتياج الواجب ح في تعينه الى امر منفصل لا يقال هذا انما يلزم لو كان
الوجوب المشترك مقوما وهو مم لانا نقول لو كان عارضا لكان ممكنا معللا
اما بالذات فيلزم تقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب المعلول
فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما بغيرها فلا يكون وجوبا ذاتيا ولان
وقوع ما قصده الواجبان اما بهما فلا استقلال او بكل الكل وهذا ما بعده
للمتكلمين وهذا هو المسمى برهان التمانع تقريره انه لو وجد الهان متصفان
لا محالة بصفات الالوهية من العلم والقدرة التامة والارادة وغير ذلك

فاذا

فاذا قصدا الى ايجاد موجود كحركة جسم معين فوقوعه اما ان يكون بهما معا فيلزم
عدم استقلال كل منهما بايقاع مراده او يكون لكل واحد منهما فيلزم توارد
علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي او باحدهما فيلزم الترجيح لان
المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات
الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولانه احدهما ان لم
يتمكن من ضد ما قصده الاخر عجز وان تمكن فان وقعا لزم اجتماع الضدين
والا لزم عجزهما او عجز احدهما مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ولزوم
الترجيح بلا مرجح دليل اخر للمتكلمين بيانه انه لو وجد الهان بصفات الالوهية
فاذا قصد احدهما فعلا كحركة جسم مثلا فالاخر اما ان يتمكن من ارادة ضده
او لا فعلى الثاني يلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه وهو ارادة
ضد ما قصده الاول وعلى الاول فاذا فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما
ان يقع مرادهما فيلزم اجتماع الضدين وهو مح او لا يقع مراد واحد منهما فيلزم
عجز الالهين الموصوفين بصفات الالوهية وارتفاع الضدين المفروضين
استحالة خلو المحل عنهما كالحركة والسكون او يقع مراد احدهما دون الاخر فيلزم
عجز هذا الاخر والترجيح بلا مرجح اذ نسبة ذلك الضدين الى الالهين على السوية
فقوله مع ارتفاع مثل الحركة والسكون ناظر الى عجزهما وقوله ولزوم الترجح بلا
مرجح الى عجز احدهما على طريقة اللف والنشر ولانهما ان اتفقا على كل
مقدور فالتوارد والا فالتمانع وفي النصوص القطعية كثرة وقوله لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة الى دليل التمانع وجه ثالث لدفع التعدد
وهو انه لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم توارد علتين
مستقلتين على معلول واحد وان اختلفا فالتمانع عايد لانه اما ان يقع
مرادهما معا لزم اجتماع الضدين او لم يقع شيء منهما يلزم عجزهما او يقع
مراد احدهما ثم ان النصوص القطعية والدلايل السمعية الدالة على التوحيد
في الكثرة بحيث لا يكاد ينضبط وثبوتها وحجيتها لا يتوقف على الوحدة
فان المعجزات الباهرة للانبياء هادية الى انهم مبعوثون من عند الله فاد د

عليم حكيم صادق وبهذا يتم نبوتهم ولا يتوقف ذلك على ان ذلك الاله المرسل
متوحد اولا فاذا ثبت نبوتهم وصدقهم ثبت وحدته تعالى باخبارهم الصادقة
واقوالهم الحقة وما زعم ان التعدد يستلزم الامكان لادلة التوحيد فما لم يثبت
انه واحد لا يثبت انه واجب له فلا يثبت النبوة والرسالة عند الله تعالى
فضعيف فان الوحدة لازمة لذات الواجب في نفس الامر واما العلم بها او بلزوم العلم
به تعالى واثبات النبوة والرسالة انما يثبت بالعلم بالواجب تعالى سواء عرف انه
واحد اولا وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اشارة الى برهان التمانع
وتقريره بوجهين مبنيين على ان المراد بالفساد اما عدم التكون والوجود
والخروج عن النظام الاول انه لو تعدد الاله لما تكون السماء والارض لان
تكونها اما بمجموع القدرتين او باحدهما او بكل منهما والكل باطل فان من
شان الاله كمال القدرة والاستقلال في التاثير والعجز والتوارد محال
الثاني انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل
عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام
الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويختل الانتظام الذي
نشاهد والمشركون هم الثنوية القائلون بالنور والظلمة والمجوس
باهرمن ويزدان والمثبتون للولد وعبدة الاصنام لاستلزام استحقاق
المعبودية الوجوب المخالفون لهذا الاصل وهو اعظم الاصول الاسلامية
هم المشركون وهم طوائف الاولى الثنوية القائلون بان العالم الهين النور
وهو مبداء الخيرات والظلمة وهو مبداء الشرور الثانية المجوس القائلون
بان مبداء الخيرات هو يزدان ومبداء الشر هو اهرمن ثم اختلفوا في ان
اهرمن قديم او حادث من يزدان وقالوا انا نجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا
فلو كان خالقهما واحدا لكان الواحد خيرا شريرا وهو محال والجواب منع استحالته
غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير عليه تعالى وان اريد بالخير ما غلب
خيره شره وبالشرير ما غلب شره على خيره فالجواب منع اللزوم ثم ان الخير
ان لم يتمكن من دفع الشر فعاجز لا يليق بالالوهية وان يمكن ولم يدفع

فتدبر

فتدبر وان جعل ابقاه خيرا لما فيه من الحكم والمصالح المفيدة كما زعم المعتزلة
في خلق ابليس وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء فلنحمل نفس خلق الشرور
والقبائح كذلك فلا يكون شرا وسفها الثالثة المثبتون للولد وهم اليهود القائلون
بان عزير ابن الله لما احياه الله تعالى بعد موته وكان يقرا التورية عن ظهر قلبه
والنصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا اب وورود ذكره في
الانجيل بلفظ الابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة الربوبية
وكونه المبداء والمرجع ومعنى النبوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن
السبيل او قصد التشريف والكرامة ولهذا نقل في الانجيل مثل ذلك في حق
الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم الرابعة عبدة
الاصنام ولهم في ذلك تاويلات بعضها لا يساعده كتابه لاهري الاول
انها صور ارواح يدبر امرهم ويسعى لاصلاح حالهم الثاني انها صور الكواكب
التي اليها تدبير هذا العالم فيدعو كلا منها بما يناسب ذلك الكوكب الثالث
انه لما مات فيهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته
وعظموه تشفعا الى الله تعالى وتوسلا وهذه الاراء منهم باطلة بل توقف
تصريح العقل في ذلك فان استحقاق المعبودية يستلزم الوجوب وهو منتف
عن هؤلاء وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون
واما القائلون بقدم الصفات وخلق الحيوان لافعاله والشيطان
القبائح والعقول للنفوس والاجسام والافلاك بما في عالم العناصر
فيما نحن في التوحيد لان القول بتعدد الذوات القديمة الموجدة مستقلة
خطبها بل لما بين التوحيد اي انتفاء الشريك للواجب تعالى في الالوهية
وخواصها والمخالفين في هذا الاصل وشبهتهم اراد ان يشير الى ان الاختلاف
الواقع بين المسلمين في اشتراك بعض الصفات لا يضر في التوحيد فمنهم الاشاعرة
القائلون باتصاف الصفات الزائدة بالقدم فهم يجعلون الصفات مشاركة
للذات في هذه الصفة وهذا غير ضائر في التوحيد نعم لو اثبتوا ذواتا قدماء
يلزم عليهم ما يلزم على القائلين بان الله ثالث ثلثة كالنصارى ومنهم المعتزلة

القائلون بان افعال الحيوان صادرة عنه باختياره كما يجيء في مبحث الافعال فهم
يثبتون خالقا سوى الواجب لانهم يوافقون في امتناع صدور الاجسام والاعراض
عن غير الله تعالى وكذا يسندون الشرور والاغواء عليه الى الشيطان اتباعهم
ولا يقولون ان الشر يصادر من الشيطان بل الصادر عن الشيطان عندهم
هو الاغواء والاضلال الباعث للعباد على اعمال الشر فلا يلزم بذلك استناد
بعض الحوادث اليه كما لا يلزم من استناد جميع افعال العباد اليهم استناد بعض
الحوادث اليهم فقول المص في شرح المقاصد تفويضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره
وتمكينه خطب صعب يحتاج تامل ومنهم الحكماء القائلون بان الصادر الاول هو
العقل الاجرام العلوية والاجسام السفلية والاعراض وما في عالم الكون
والفساد انما هي من العقول ويقولون ان العقول والنفوس الفلكية قديمة
موثرة فهم يثبتون ذوات قديمة موثرة فهولاء الطوائف يخالفون في التوحيد
اما الاشاعرة فيوافقون في توحيد الخلق بان لا خالق سواه وانما العبد كاسب
لافعاله ومظهر لها تابعة للارادة مخلوقة من الله تعالى من غير ان يكون لها مدخل
في ذلك واما المعتزلة فيوافقون في اختصاص القدم اليه تعالى حتى لا يقولون
بالصفات الزائدة تحاشيا عن القول بتعدد القدماء وان كان ذلك
لازما عليهم حين اثبتوا الاحوال له تعالى واما الحكماء المذكورة فيوافقون
في وحدة الذات والصفات والافعال حتى لا يجوزون التكثر في الذات
بوجه من الوجوه ويجعلون الصفات عين الذات ويمتنعون عن التكثر في الاثار
كما سلف لكن قولهم بتقدم العقول وهم ذوات مستقلة وبتاثيرها وايجادها
الاجسام التي هي ذوات مستقلة خطا لا يجترى عليه مسلم عاقل نعم لو قيل
باستناد الكل اليه تعالى بلا واسطة او بواسطة او بوسايط لكان اقرب
قوله والواجب ليس بجسم ولا عرض للاحتياج ولا متحيز للزوم قدم الحيز بل
وجوبه وامكان الواجب لان المتحيز محتاج الى الحيز دون العكس ولا جوهر
لامكانه الواجب ليس بجسم لان الجسم مؤلف من الهيولى والصورة او من الجواهر

الفردة وكل مركب محتاج الى اجزائه والواجب ليس بمحتاج فلا يكون جسما ولا يكون
ايضا عرضا لان العرض محتاج في وجوده الى الجسم والواجب غير محتاج وايضا اسم
العرض انما يطلق لما لا يدوم له بل يستحيل بقاؤه وهذا امتنع اطلاقه على صفات
الواجب ايضا والواجب ليس بمتحيز لاستلزامه قدم الحيز ضرورة امتناع المتحيز
بدون الحيز واللازم باطل لما بين من حدوث جميع ما سوى الله تعالى ولانه لو كان
متحيزا لكان محتاجا الى الحيز ضرورة فيلزم امكان الواجب ولكان الحيز مستغنيا
عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب لا يحتاج الى غيره بالطريق الاولى فيكون
واجبا هف فان المفروض ان المتحيز هو الواجب لا الحيز والواجب ليس بجوهر لان
الجوهر هو الممكن القايم بنفسه وماهيته اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون
له ماهية ووجود زايد وكلما له ماهية ووجود زايد فهو ممكن لما سبق في
بيان ان وجود الواجب عينه وايضا الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء بدليل اللغة
كما يقال فلان يجري على جوهره الشريف اي اصله وهذا الثوب جوهري اي محكم
الاصل جيد الصنعة ولو اريد به القايم بنفسه وبالجسم الموجود فيمتنع
شرعا واحتياطا اذا اريد بالجوهر او الجسم معناهما الحقيقي فلا امر في اطلاقهما
على الواجب كما عرفت من الامتناع واذا اطلقا على المعنى المجازي كاطلاق الجوهر على
القايم بنفسه من غير تعرض الى صفة الامكان وكاطلاق لفظ الجسم على معنى
الموجود فهل يجوز اطلاقهما على الواجب والموانع المذكورة منتفية فالظاهر
الراجح انه لم يجز ايضا اما شرعا فلعدم ورود اذن الشارع بذلك واسماء الله
تعالى توقيفية يحتاج الى اذن الشارع واما عقلا فلرعاية جانب الاحتياط
لئلا يتوهم ان اطلاقه عليه تعالى بمعناه الحقيقي كما يطلقونه المجسمة
والقول بانه جسم على صورة انسان او غيره وفي جهة العلو مماسا للعرش
او محاذيا له تمسكا بان كل موجود جسم او جسماني متحيز اما حال فيه او متصل
بالعالم او منفصل عنه في جهاته والنصوص تتناوله المجسمة القائلون بانه تعالى
جسم اختلفوا فيما بينهم فقيل انه على صورة انسان وقيل غير ذلك وقيل انه
في جهة العلو مماسا للعرش وقيل انه محاذ للعرش وشبهتهم في ذلك امران

ولو لم يكن الخلاء قلنا لا يمكن ظهور وجه خط التمكن
وجاز تمكن نحو دبه بتغيب الخط منه

الاول القضايا الوهمية الكاذبة التي يشهد العقل بكذبها فمنها قولهم ان كل
موجود متخصص في انه جسم او جسماني والواجب ليس بجسماني الزعم فيكون جسما
ومنها ان كل موجود اما متصل بالعالم فيكون متحيزا او منفصل عنه فيكون في جهة
منه ويدعون في صحة تلك القضايا البداهة والجواب المنع فان العقلاء باسرهم
يقسمون الموجود الى جسم وجسماني والى ما لا يكون جسما ولا جسمانيا وكذا الى المتحيز
الثاني من الامرين ظواهر النصوص الدالة على انه تعالى في جهة ومكان كقوله تعالى
وجاء ربك الرحمن على العرش استوى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم
وكقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم باسلامها
وكقوله عم ان الله ينزل الى السماء الدنيا الحديث ان الله خلق ادم على صورته
الى غير ذلك والجواب انها ظنيات مأولة بتأويلات موافقة لما عليه الادلة
العقلية على ما ذكر في التفسير وشرح الحديث ونقول انها ظنيات في مقابلة
عقليات قطعية فيجزم بانها ليست على ظواهرها وتفويض العلم بمعانيها
الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم والله اعلم ولا يتحد
لما سبق وللزوم الانقلاب او اجتماع الوجوب والامكان ولا يحل لامتناع
الاحتياج والتحيز الواجب تعالى لا يتحد بغيره لما سبق من امتناع اتحاد اثنين
ولانه لو اتحد معه فاما ان يزول امكان الغير او وجوب الواجب فيلزم ان
ينقلب الممكن واجبا او الواجب ممكنا واما ان يبقى الوجوب والامكان فيلزم اجتماع
الوجوب والامكان في ذات واحد وهو مح والواجب لا يحل في غيره سواء كان
كحلول الجسم في المكان او حلول العرض في الجوهر او حلول الصورة في المادة او
حلول صفة في الموصوف فان الحلول باي معنى كان يستلزم افتقار الحال الى
المحل وافتقار الواجب تعالى الى الشيء ممتنع لما فاته الوجوب ايضا لو حل في
شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض
في الحيز تبعا لحصول الجوهر فان قلت ما تقول في صفات الباري تعالى فانها حالة
وليست متحيزة قلنا اما الحكماء فلا يثبتون الصفات الزائدة واما المتكلمون
فلا يقولون بحلولها بل بقيامها بالذات بمعنى اختصاص الناعت وحكى

ان فسر الحلول بالتبعية في التحيز تحقيقا يتم ما ... تحقيقا او تقديرا انتفى ما منشأ ... منه

الحلول

الحلول والاتحاد عن النصارى في حق عيسى عم وعن بعض الغلاة في حق ائمتهم
المخالفون لهذا الاصل منهم نصارى وهم يقولون ان الله تعالى جوهر واحد
ثلثة اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة المعبر عنها عندهم بالاب والابن
وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه تعالى وبالاقنوم الصفة وجعل
الواحد ثلثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات ثم قالوا ان الكلمة
وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج
عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند
النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح
عند اليعقوبية وبعضهم قالوا ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في
صورة البشر وقيل تركب اللاهوت بالناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان
الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيحله
الالام والافات الى غير ذلك من الهذيانات ومنهم المنتمون الى الاسلام وهم
غلاة الشيعة قالوا لا استحالة في ظهور الروحاني بالجسماني كظهور جبرئيل
في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن في صورة انسان فلا يبعد ان يظهر الله
في صورة بعض الكاملين واولى الناس بذلك علي واولاده المخصوصون
الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات فلهذا يصدر عنهم في العلوم والاعمال
ما هو فوق طاقة البشر قال المص في شرح المقاصد وههنا مذهبان اخران
يوهمان بالحلول والاتحاد وليسا في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه
الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته
وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى الا الله وهذا الذي يسمونه
الفنا في التوحيد واليه يشير الحديث الالهي ان العبد لا يزال يتقرب الي حتى
احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يبصر وح ربما
يصدر عنه عبارات يشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال
وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمني نغترف من بحر التوحيد بقدر
الامكان ونعترف بان طريق الفنا فيه العيان دون البرهان والله الموفق

الثاني ان الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة
في الاضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة
واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام
فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية والغيرية وكلامهم في ذلك طويل
خارج عن طريق العقل وظاهر الشرع وقد اشرنا في بحث الوجود الى بطلانه
لكن من يضلل الله فما له من هاد   ويمتنع اتصافه بحادث لانه تغير ولانه
يمتنع في الازل فيلزم الانقلاب ويوجب زوال ضده فيلزم عدم الخلو
عن الحادث جمهور المليين على ان الواجب يمتنع اتصافه بالحادث اي بالصفات
الموجودة بعد العدم وذلك لوجوه الاول انه تغير والتغير في الواجب
مح واعترض بانه ان اريد بالتغير التحول من حال الى حال فهو عين المتنازع
وان اريد التأثر والانفعال عن الغير فالصغرى ممنوع الثاني ان الاتصاف
بالحادث المسبوق بالعدم من حيث هو كذلك يمتنع في الازل والا لزم
كون الازلي حادثا وهو بط بديهة فاذا اتصف به فيما لا يزال لزم انقلاب
الممتنع ممكنا والجواب ان الاتصاف ممتنع في الازل على ان الازل قيد الاتصاف
لا للامتناع والواقع فيما لا يزال هو الاتصاف مطلقا لا الاتصاف الازلي
فلا انقلاب مح الثالث انه لو اتصف الواجب بحادث لزم ان يزول عنه تعالى
ضد هذا الحادث فيكون ذلك الضد ايضا حادثا لان القديم لا يجوز زواله
فيلزم مح عدم خلو الواجب عن ذلك الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث
حادث لما تقدم في حدوث الاجسام واعترض عليه بانا لا نسلم ان لكل حادث
ضدا ولو سلم فلا نسلم خلو الشيء عن الصفة وضدها وان اريد بالضد المنافي
اعم من ان يكون وجوديا او عدميا حتى يكون عدم الشيء ضدا فلا نسلم ان زوال
الشيء يوجب حدوثه وانما يتم تلك المقدمة ١٢ ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه
لو تم في الامور الوجودية اذ لا شك ان كل حادث مسبوق بالعدم الازلي
وقد استدل على هذا بانه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز نقصانه والتالي
بط اتفاقا بيان الملازمة ان هذا الحادث يكون من صفة الكمال والا

لامتنع

لامتنع اتصاف الواجب به وهو مسبوق بالعدم فحال عدمه يكون الواجب خاليا عن صفة
كمال يصح اتصافه بها والخلو عن صفة كذلك نقص وفيه تامل   واما الاتصاف
بالتعلق حادث وبما يتجدد من السلوب والاضافات والاحوال فليس
من المتنازع اراد ان يعين محل النزاع في هذه المسئلة حتى يرتفع ما توهم من
اعتراف الكل بتلك المسئلة اما الاشاعرة فلانهم قالوا ان زيدا اذا وجد كان
الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا عليه واما المعتزلة فلانهم
قالوا ان المريدية والكارهية يحدثان بارادة وجود الشيء وعدمه واما الحكماء
فلانهم قالوا ان الله تعالى اضافة الى ما حدث بالقبلية ثم المعية ثم البعدية فبين
ان اتصافه تعالى بتلك السلوب والاحوال والاضافات ليس من المتنازع وكذا
اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات ككونه عالما بهذا الحادث
وقادرا عليه فانه جائز اتفاقا والنزاع كما عرفت انما هو في صفة موجودة
بعد ما لم يكن   الفصل الثالث في الصفات الوجودية وهي زائدة على
الذات اذ لا يعقل من العالم الا من له علم وهكذا ولو كان علمه ذاته لما افاد
حمله ولم يتميز الصفات ولم يفتقر الى الاثبات وجاز اتصافه بما يتصف
به الذات لما فرغ من الفصل الثاني من نعوت الجلال والتنزيه شرع
في الفصل الثالث الكمالية والثبوتية وفيه مباحث الاول في الحكم
الكلي الشامل للجميع فاعلم ان لا نزاع لاحد في ان اتصاف الواجب تعالى
بالعدميات وبالاضافيات لا يقتضي ثبوت صفة له انما الخلاف
في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه عالما وقادرا حيا سميعا بصيرا
فعند الاشاعرة ان اتصاف الواجب تعالى بها يقتضي ثبوت صفات زائدة على
الذات يتصف الواجب باعتبارها بهذه الصفات وعند المعتزلة والفلاسفة
ان ذاته تعالى كاف في الاتصاف بتلك الصفات كاتصاف الماهية بالذاتيات
ولا يحتاج الى اعتبار امر زائد معه كما في اتصاف الجسم بالابيض فانه لا بد من
اعتبار البياض مع الجسم بعضهم واستدلت الاشاعرة على مختارهم بان المعقول
من العالم ذات له علم ومن القادر ذات له قدرة ومن الحي ذات له حيوة وهكذا

فاذا ثبت انه تعالى قادر عالم ثبت ان له قدرة وعلما الى غير ذلك قوله ولو كان علمه الخ
اشارة الى جواب ما قيل انه لو سلم ان الواجب تعالى له علم فلا نسلم ان علمه غير ذاته وهكذا
وتقريره ان علم الواجب مثلا لو كان نفس ذاته وكذا قدرته وحيوته لزم محالات
الاول انه لا يفيد حمله عليه لان قولنا الواجب عالم بمنزلة قولنا العالم عالم و
الواجب الثاني انه يرتفع التمايز بين الصفات لان الاشيا المتحدة بالشيء الواحد متحدة
فيكون العلم هو القدرة والحيوة الى غير ذلك الثالث انه لا يحتاج في التصديق
بكونه عالما قادرا الى الاثبات بالبرهان والدليل بل يحصل الجزم به من غير
توقف لان ثبوت الشي لنفسه ضروري الرابع انه كان علمه مثلا نفس الذات
لجاز اتصافه بما يتصف به الذات من القدرة والحيوة وكونه صانعا للعلم
وليس كذلك وفاقا وقالت المعتزلة فيه استكمال بالغير وتعليل العالمية
بالعلم مع انها واجبة وتكثير للقدماء قلنا الصفة لا عين ولا غير ولو سلم
لا نم الاستكمال بمعنى ثبوت الكمال له والكفر بتعدد الذوات القديمة كما لزم
النصارى تمسكت المعتزلة على نفي زيادة الصفات بوجوه الاول انه لو زادت
على الذات لزم امور كلها مستلزم الانتفاء اولها انها لو كانت زايدة وهي
صفات كمال لاتصافه تعالى بصفات النقص يمتنع لزم ان يكون الواجب في ذاته
ناقصا مستكملا بتلك الصفات التي هي غيرها وهو بط فانه تعالى منزه عن شوايب
النقص والاحتياج الى الغير في كماله وثانيها انه لو كانت زايدة لكانت عالميته
تعالى مثلا معللة بالعلم لكن عالميته تعالى واجبة لاستحالة الجهل وكذا قادريته
معللة بالقدرة وهكذا والواجب لا تعلل لان المحوج الى العلة هو الامكان
فما لم يكن ممكنا لم يكن محتاجا فلم يكن معللا وثالثها انه لو كانت زايدة لكانت
قديمة اذ اتصاف الواجب بالحادث ممتنع كما سبق فيلزم ح القول بتعدد القدماء
وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف
بالاكثر والجواب انا لا نم انه لو كانت الصفات زايدة على الذات لزم استكمال
الذات بالغير وانما يلزم ذلك لو كانت مغايرة وهي مع الذات ليست غيرا
كما انها ليست عينها لان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك

احدهما

احدهما عن الاخر والصفة مع الموصوف ليست كذلك وقد سبق ذكره ولو سلم
فلا نم استحالة ذلك اذا كان ذلك الغير صفة ناشية عن الذات واجبة دوامه
بل ذلك غاية الكمال انما المح استكماله بالغير اذا كان ثبوت الكمال بكونه لاجل
الغير وبسببه وهو غير لازم وبانا لا نم ان العالمية غير العلم حتى يلزم
ان يكون معللة به ولو سلم فلا نم ان وجوبها بمعنى خلو الذات عنها لانها لازمة
للذات ينافي الاحتياج بل المنافي له هو الوجوب الذاتي والصفات ليست واجبة
بهذا المعنى بل بالمعنى الاول وبانا لا نم بان القول بتعدد القدماء مطلقا
كفر بل الكفر انما هو القول بتعدد الذوات القديمة كما هو قول النصارى
وهم وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذوات لكن لزمهم ذلك حيث جوزوا
عليها الانتقال وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة فاين
هذا من القول باله واحد له صفات كمال نطق بها كتابه قالوا في بقاء الصفات
قيام المعنى بالمعنى قلنا المستحيل قيام العرض بالعرض والمعنى اعم ولو سلم
فهي باقية ببقاء الذات او بقاؤها عينها الوجه الثاني من وجوه المعتزلة على
نفي زيادة الصفات انه لو كانت زايدة على الذات لكانت باقية والبقاء عندكم
صفة للباقي فيلزم اتصاف كل صفة بالبقاء فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو
عندكم والجواب ان المستحيل قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في
التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يستتبع غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر
والمعنى اعم من العرض فصفات الواجب من المعاني لا من الاعراض ولو سلم
امتناع قيام المعنى بالمعنى مطلقا نقول الصفات ليست غير الذات وهذا
بخلاف الجواهر فان بقاءها ليس ببقاء لاعراض حالة فيها للتغاير ومن البين
ان بقاء الشي لا يكون بقاء لغيره وفيه نظر فانها وان لم مغايرة للذات لكنها
ليست نفس الذات فكيف يكون بقاء الذات القايم به بقاء لها ولجاز
اتصافها باوصاف قائمة بالذات بناء على عدم مغايرتها الذات لجاز
اتصافها بباقي صفات الذات ايضا فالعلم كما انه باق ببقاء الذات

يكون قادرا بقدرة الذات حيا بحيوته وتجويز هذا بعيد عن طور العقل
ولهذا لم يكتف المصنف في الجواب بهذا الاحتمال وقال او بقاءها عينها
يعني ان الصفات باقية ببقاء هو عينها فلا يلزم قيام المعنى بالمعنى وانما يلزم
ذلك لو كانت ببقاء زايد عليها وهذا كما يقال في البقاء فانه باق ببقاء هو عينه
فالذات باقية ببقاء قايم بالذات وهذا البقاء القايم بالذات باق بنفسه لا ببقاء
زايد عليه وكما يقال في كون الجسم فان الجسم كاين بالكون والكون كاين بنفسه
ولقائل ان يقول اذا جاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس
مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو
نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون
الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب المفهوم والاعتبار . قالوا لو ماثل
قدرته وعلمه قدرة الشاهد وعلمه فلا يختلف آثارهما قلنا م الوجه الثالث
قالوا لو كان الواجب قادرا بالقدرة وعالما بالعلم كالشاهد فانه قادر بالقدرة
عالم بالعلم لكانت قدرته وعلمه مماثلا لقدرة العبد وعلمه فلا يجوز اتصافهما
بصفات يمتنع اتصافهما في العبد ولا يختلفان في التاثير فلا يتعلق قدرة
الواجب بخلق الاجسام كما لا يتعلق قدرة العبد به ولا يتصف علمه تعالى
بالقدم كما لا يجوز اتصاف علم العبد بذلك والجواب منع لزوم التماثل فان المختلفات
يجوز اشتراكها في لازم واحد فاشتراك القدر في كونها زايدة على الذات
قايمة بها لا يقتضي اتحادها في الحقيقة ولو سلم فلا نم لزوم اشتراك المتماثلات
في الاوصاف بل يجوز اختلافها كالوجودات على راي المتكلمين . فمنها
القدرة لاستناد الحوادث اليه وفاقا واستلزام ارتفاع ما ثبت الاحكام
ارتفاع الموجب ولامتناع استناد مواضع الكواكب والاقطاب واختلاف
الاعضاء والاشكال الى غير المختار لما فرغ من البحث الاول في الصفات
مطلقا شرع في الاحوال المختصة بصفة صفة وابتدا بالقدرة وانما قدمها
على باقي الصفات لانها اصل يبتني عليها اثبات الباقي كما سيظهر فيما ياتي
وايضا لان الاتصاف بالباقي انما يكون بها على القول بزيادتها ثم القادر

بمعنى

بمعنى انه شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل لا يفترق عن الموجب افتراقا ظاهرا
فان الموجب هو الذي يجب صدور الفعل عنه بحسب مشيته وعدم الصدور
غير ممكن لكن هو بحيث اذا لم يشاء لم يفعل وصدق الشرطية لا يقتضي صدق
الطرفين فيتحقق صدق هذه وان امتنع عدم المشية منه فالمبحوث عنه
والمتنازع هو القادر بمعنى انه يصح منه الفعل ويصح منه الترك بالنظر الى
نفس القدرة فلا ينافي ذلك وجوب الفعل مع انضمام الارادة والدليل على ذلك
وجوه الاول انه تعالى صانع قديم يستند اليه الحوادث وفاقا وكل من هذا شانه
فهو قادر مختار يفعل في وقت بحسب ارادته ويترك في اخر كذلك وفيه بحث
فان المراد باستنادها اليه تعالى ان كان هو الاستناد بلا واسطة فالمنع متوجه فان
الثابت الذي وقع عليه الاتفاق هو استنادها اليه مطلقا فالخصم وان كان يسلم
انها لا تستند الى قديم قادر يكون اثر الواجب بالايجاب لكن لا يسلم انها تستند
اليه بالذات بل يقول انها تستند اليه بواسطة حركات متعاقبة معدة
للحوادث في وقتها وان كان المراد هو الاستناد مطلقا سواء كان بواسطة او لا
فالمنع حينئذ يعدل الى الكبرى الا ان تبين ان تعاقب الحوادث وجزئيات الحركات
الى ما لا نهاية له ممتنع وقد عرفت في بحث حدوث العالم بيانه ذكره الثاني انه
لو كان موجبا مع انه صانع لكان العالم ازليا لان اثر الموجب كذلك فيكون
ارتفاعه مستلزما لارتفاع الواجب تعالى لان ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع
الملزوم لكن ارتفاع الواجب تعالى ممتنع فلا يكون العالم اثرا ازليا فلا يكون
موجبا اقول فيه بحث فان اثر الموجب قد يتخلف عنه لفقد شرط او وجود
مانع نعم اذا كان الموجب علة تامة بحيث لا يتوقف المعلول على غيره اصلا
لزم المعلول وبيان ان ما نحن فيه من هذا القبيل لا يخ عن اشكال الثالث
ان الفلك بسيط على رايكم فاختصاص بعض منه بالقطبية وبعض
بالمنطقة واختصاص الكوكب في بعض موضع منه دون اخر لا يكون
مستندا الى طبيعة الفلك لبساطته فيكون مستندا الى صانع قادر مختار
حكيم وكذا اختلاف الاعضاء في الحيوان وتخصيص كل جزء بعضو

موجبا بينه

وبعضها دون آخر لا يمكن استنادها الى النطفة لان النطفة ان كانت متشابهة
الاجزاء فقط وان كانت مختلفة انتقل الكلام الى المخصص كل جزء منها بما له
من الاستعداد فيلزم التسلسل او ينتهي الى الصانع كذلك وايضا ان كانت النطفة
بسيطة يقتضي شكلا مخصوصا هي الاستدارة وان كانت مركبة من بسايط
لزم ان يكون كرات مضمومة بعضها ببعض فهذه الاشكال المختلفة لا يمكن
ان يستند الى غير المختار فيكون الواجب قادرا   وقد يتمسك بالادلة
السمعية من الاجماع وغيره وبان القدرة وغيرها صفات كمال واضدادها
سمات نقص وبان اتقان العالم وانتظامه لا يتصور الا من قادر وقد
يتمسك في هذا المطلب على كون الباري تعالى قادرا بوجوه ضعيفة الاول الادلة
السمعية القطعية من الاجماع والكتاب والسنة وفيه ان مرجعها الى صدق
الرسول ودلالة المعجزة عليه فهل يتم التصديق بذلك قبل الاعتراف بقدرة
المرسل على الارسال وخلق المعجزة فيه تامل الثاني ان القدرة وغيرها من العلم
والحيوة ونحو ذلك صفات كمال فيجب اتصاف الباري بها وضدها من العجز والجهل
والممات صفات نقص يجب تنزيهه تعالى عنه ولا يخفى انه لا يتم الا بعد اثبات
انها كمالات بالنسبة الى ذاته وبانه يجب اتصافه بكل كمال الثالث ان العالم
بما فيه من لطايف الصنع وايقان الفعل وكمال الانتظام والاحكام يدل على
ان صانعه قادر حكيم عالم بالضرورة وهذا ان لم يدل على ان صانع هذا
العالم المشاهد فيما ذكر قادر عليم حكيم فمن اين يعلم ان صانعه المباشر
لفعله الباري جل ذكره لم لا يجوز ان يكون بعض مصنوعات الصادر عنه
تعالى بطريق الايجاب على ما بين عند الفلاسفة لكن طالب الحق المنصف لا يهيم
احتمال العالي تعالى في ذلك على التوفيق من الكبير المتعال   تمسك المخالف
بان تعلق القدرة لا يكون الا لمرجح ويتسلسل وبان ما قديم فيكون الاثر قديما
او حادثا فيتسلسل الحوادث وبان الاثر انما يصدر بعد تمام الشرايط فيجب لا اختيار
وبان اثر المختار ان كان اولى لزم الاستكمال والا فالعبث وبانه ان امتنع في
الازل لزم الانقلاب او امكن فاستناد الازلي الى المختار وبانه ان معلوم

لا دليل على ان الفعل بما هو فعل يتصف بالحسن والقبح العقليين

الوجود فيجب او العدم فيمتنع فلا يكون مقدورا للمخالف فهذا الاصل اعني قدرة
الباري جل ذكره شبهات الاول انه لو كان الباري تعالى قادرا فعل بالقدرة والاختيار
لكان نسبة قدرته الى طرفي مقدوره الفعل والترك على السوية فتعلقها
باحدهما لا يجوز ان لا يكون لمرجح والا لزم الترجيح بلا مرجح فينسد باب اثبات
الصانع فيكون لمرجح وتعلقها بفعل المرجح لا بد وان يكون لمرجح آخر وهكذا
فيلزم التسلسل وهو محال فلا يكون قادرا بل موجبا مؤثرا في الفعل بذاته الثاني انه
لو كان قادرا يوجد مقدوره بتعلق القدرة والارادة به فلا يخ اما ان يكون
تعلقها ازليا قديما فيلزم ان يكون اثره ايضا ازليا قديما لاستحالة تخلف
الاثر عن المؤثر التام المستجمع لجهات التأثير واما ان يكون حادثا فينتقل الكلام
اليه الى تعلقهما به ونقول ان كان قديما لزم قدم هذا التعلق فيلزم قدم الاثر
وان كان حادثا انتقل الكلام الى تعلقهما به ويلزم التسلسل في التعلقات الحادثة
الثالث الواجب تعالى مؤثر ولا شيء من المؤثر بقادر اما الصغرى فظ واما الكبرى
فلان المؤثر ان استجمع شرايط التأثير يجب صدور الفعل عنه والا امتنع فليس
هناك موقع الفعل والترك منه الرابع انه تعالى لو كان قادرا مختارا بالنسبة
الى آثاره فلا يخ اما ان يكون الفعل اولى بالنسبة الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواجب
مستكملا بذاته ناقصا او لا يكون فعله عبثا وكلا الامرين منتف عن الله عز وجل
الخامس ان الواجب تعالى لو كان قادرا مختارا لكان اثره اما ممتنعا في الازل او ممكنا
فعلى الاول لزم الانقلاب وعلى الثاني لزم استناد القديم الازلي الى المختار لان
معنى امكان حصوله في الازل مع الاستناد الى القدرة وامكان استناده الى المختار
مع حصوله في الازل متحد غير مفترق السادس ان ما يمكن ان يكون اثرا للمختار
ان كان مما يقع فقد علم وجوده فيجب وان كان مما لا يقع فعلم كذلك فيمتنع
وقوعه فهو اما واجب الصدور عن الواجب او ممتنع الصدور فلا يكون مقدورا
ممكن الصدور فلا يكون مصدره الذي هو الباري تعالى قادرا وفي كل ما اوردناه
واجيب بان المرجح تعلق الارادة لذاتها فلا تسلسل وبانه يجوز تعلق الارادة
في الازل بايجاده في وقته والوجوب بالاختيار عين الاختيار وقيل الاولى

في نفسه ولا للغير ان يكون عبثا والحادث يمكن في الازل لذاته ليمتنع لكونه اثر المختار
ويعلم وجوده بقدرته اشارة الى اجوبة تلك الشبهة فالجواب عن الاول
انا لا نم لزوم الدور على تقدير احتياج تعلق القدرة باحد طرفي المقدور
الى مرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح هو الارادة وهي يتعلق بالفعل لذاتها
فينقطع الدور وعن الثاني هو انا نختار الاول ونمنع لزوم ازلية الاثر
لم يجوز ان يتعلق الارادة بوجوده فيما لا يزال فيوجد هو فيه وقت لا ان
المراد او نختار الثاني ونمنع لزوم الدور في التعلقات الارادية ونقول تعلق
الارادة بتعلقها بالمقدور بعين ذلك التعلق ولا يحتاج في حصوله الى تعلق
اخر وعن الثالث هو انا نمنع لزوم كون المؤثر موجبا ان وجب اثره حال اجتماع
جهات التاثير فان من جملة الجهات هي الارادة وتعلقها فاذا حصلنا المؤثر
القادر يصدر عنه بالفعل بالضرورة مع انه يتمكن الترك بان لا يريد وح
يمتنع الصدور عنه وهذه الضرورة لا يقدح في القادرية بل يحققه واما
الموجب فاثره لازم لذاته من غير ارادة لا يتمكن من تركه وعن الرابع هو انا
لا نم ان الفعل لو لم يكن اولى بالنظر الى ذات المؤثر لكان عبثا لم لا يجوز ان يكون
اولى في نفسه بان يكون اشرف مثلا او يكون اولى بالنسبة الى الغير كما هو قول المعتزلة
من ان افعال الله معللة باغراض ومصالح تعود الى العبد وان سمي مثل هذا
الفعل عبثا بناء على خلوه عن الغرض العايد الى الفاعل فلا نم استحالته على
الواجب فيه بحث فان من الامور الضرورية التي يقضي العقل بها ان المتساوي
بالنسبة الى الفاعل ما لم يترجح عنده طرفه لم يتوجه الفاعل الى تحصيله فمنع
هذا لا يخ عن مكابرة ولهذه النكتة قال او قيل الخ وعن الخامس انا نختار
ان المقدور يمكن في الازل على ان قوله في الازل ظرف لقوله يمكن لا الامكان لازلي
واما الاثر فلا قوله ويمكن ايضا اختيار جواز كون الازلي اثرا للمختار لان
تقدم القصد الى الايجاد كتقدم الايجاد على الاثر فكما ان الثاني لا يقتضي
اقترانه بعدم الاثر كذلك التقدم الاول وعن السادس انه يعلم وجود الاثر
بالاختيار فلا ينافي الاختيار قوله وايضا العلم تابع بمعنى انه مطابق للمعلوم

كما

كما يقع فلا يوجب حصوله ولا انتفاؤه   ثم قدرته الامكانية غير منقطعة ولا
مقتصرة على بعض الممكنات لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان فالله تعالى على كل شيء قدير قدرة الله تعالى غير منقطعة اي لا يصير بحيث
يمتنع تعلقها بشيء فيعجز عنه وكذا ليست مقتصرة على بعض الممكنات دون
بعض لان المقتضي للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب
والامتناع يمنعانها والامكان شامل للممكنات لازم لها وكذا الذات كافية
فيها فلا ينقطع اثرها واعترض عليه بانه لم لا يجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة او مانع عنه فمجرد وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون الشرط
ودفع المانع واجيب بان الحوادث متماثلة غير متباينة فلا يتصور فيها اختصاص منها بشيء
دون بعض فثبت ان قدرته شاملة لجميع الممكنات لا يعجز عنها في حال من الاحوال
وفي زمان من الازمان فالله على كل شيء قدير كما دل عليه الكتاب ايضا   وخالف
بعض المعتزلة في القبايح والبعض في مقدور العبد والبعض في مثله والجملة
فالكل مستند اليه ابتداء عندنا واعم من ان يكون ابتداء او بوسط عند غيرنا
وبالاختيار ابتداء او بواسطة عند الفلاسفة خالف بعض المعتزلة كالنظام
واتباعه في شمول قدرته تعالى القبايح كالجهل والكذب والظلم متمسكا بانها
لو كانت مقدورة له لجاز صدورها عنه واللازم باطل لانه اما مع العلم بقبحها
من غير حاجة فيكون محتاجا الى خلق تلك القبايح واما بدون العلم به فيلزم الجهل
والكل محال على الله تعالى والجواب منع قبح شيء بالنسبة اليه تعالى ولو سلم فلا امتناع
الغيري لا ينافي القدرة والبعض الاخر كالجبائي واتباعه خالفوا في شمولها
المقدور العبد متمسكا بانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
وهو باطل لاستحالة اجتماع مؤثرين على اثر واحد والجواب ان المؤثر هو قدرة
الله تعالى فقط لا قدرة العبد ولو سلم فانما يلزم ذلك على تقدير تساويهما لم لا يجوز
ان يكون تاثير قدرة الله مانعا عن تاثير قدرة العبد ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا
بهما جميعا لا بكل منهما لئلا يلزم المحال وبعض اخر منهم كالكعبي واتباعه خالفوا
في مثل مقدور العبد حتى يوحر كجوهر الى حيز وحركة العبد الى ذلك الحيز

اقول فيه نظر فانه يلزم عدم كونه مفيدا
لكل احد منهما مستقلا

لم يتماثل الحركتان وذلك لان فعل العبد اما عبث او سفه او تواضع وطاعة وفعل
الله تعالى برئ عن هذه الاوصاف والجواب منع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية كولم
فعل العبد هو الحركة او السكون ويلحقه هذه الاوصاف بحسب قصد العبد
ودواعيه وليست من لوازمه فانتفاؤها لا يمنع التماثل ثم ان الاختلاف
المذكور بيننا وبين المعتزلة انما يكون في شمول القدرة المفسرة بمعنى صحة الفعل
والترك ولا يتاتى في ذلك خلاف الفلاسفة اذ القدرة بالمعنى المذكور عندهم
منتفية فان اريد ان يؤخذ المسئلة بحيث يجرى فيها خلافهم يقال الكل اى جميع
الموجودات مستند اليه تعالى ابتداء اى بلا واسطة وبالاختيار وهذا هو مذهب
اهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم فالمعتزلة يخالفون في استناد افعال العباد
اليهم والشرور والقبائح الى الشيطان والفلاسفة في ان الصادر الاول هو
العقل فقط والباقي مستند اليه والى اثاره وفي ان البارى تعالى موجب لا اختيار له
في افعاله فالخلاف مع الحكماء في المقام ومع المعتزلة في مقام واحد والله الموفق
بطريق الرشد ومنها العلم لاستناد العالم مع احكامه وانتظامه اليه لكونه
قادرا مختارا واثباتا بالسمع دور بخلاف مثل القدرة والكلام اى ومن صفات
البارى تعالى العلم وقد اتفق عليه العقلاء الا شرذمة قليلون لا يعبا بهم
والمشهور من استدلال المتكلمين على ذلك وجهان الاول ان العالم من السموات
والارض مع ما فيها وما اشتمل عليه من الاحكام والاتقان والانتظام
بحيث يكون ملائما للمنافع والمصالح مبرءا عن انواع الخلل بالكلية
مستند اليه وصنعه كما بينا والصانع لهذه الافعال الموصوفة بما ذكر عالم
ضرورة سيما اذا تكرر وتكثر منه الثاني انه قد ثبت فيما سلف ان الله تعالى
قادر يفعل ما يشاء بالقصد والارادة والقصد الى الفعل لا يتصور الا
مع العلم فيكون عالما فان قلت قد يصدر عن حيوانات العجم افعال محكمة متقنة
بالقصد والاختيار في ترتيب مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وفيما بين الناس
مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد هذه الافعال

والاثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك
بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل وقد يتمسك في ذلك المطلب
بالادلة السمعية من الكتاب والكتاب والسنة واجماع الامة والظاهر ان
التصديق بارسال الرسل لهداية الخلق يتوقف على التصديق بعلم المرسل
فيدور ولا كذلك فانها على ما سبق ولا الكلام فان صدق الرسل يمكن ان يثبت
بمعجزات اخر فيثبت بقولهم كلام الله تعالى وعلمه لا ينقطع ولا يقتصر لمثل
ما مر وخالف بعضهم في العلم بذاته تعالى اذ العلم لا شيئية او بالعلم للزوم لا تناهى الصفات
او بغير المتناهى لاستحالة وجوده او بالمعدوم لانه نفى محض علم البارى تعالى
بجميع المعلومات معدومة وموجودة واجبة وممكنة وممتنعة متناهية وغير
متناهية فلا يقتصر على بعض دون بعض ولا ينقطع تعلقه اى لا يصير
بحيث لا يتعلق بمعلوم اى يتعلق لا يزال بكل ما يوجد فيه لمثل ما مر في القدرة
وتقريره ههنا ان المقتضى للعالمية هو الذات والمصحح للمعلومية امكانه
فلا يختص ببعض دون بعض ولا بوقت دون وقت اقول هذا لا يفيد شمول
علمه تعالى للواجب والممتنع فالاقرب ان يقال ان هذين الدليلين انما يدلان
على ثبوت العلم وشموله يثبت بالدليل السمعية او بما قيل من انه تعالى علة الكل
وهو عالم بذاته فيكون عالما بالكل لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
اقول وهذا لا يوجب شمول الممتنع لانه غير معلول كالواجب ثم المخالف لهذا
الاصل اى شمول العلم طوايف فمنهم من يقول انه تعالى لا يعلم ذاته لان العلم
اضافة ونسبة وهى لا يكون الا بين المتغايرين والجواب منع كونه اضافة
محضة بل صفة حقيقية ذات اضافة الى المعلوم واضافة الصفة الى الذات
ممكنة فان قلت يقتضى نسبة بين العالم وبين المعلوم وهى منتفية ههنا
قلت يقتضى نسبة بينها وبين المعلوم وهى بينها وبين العالم وهما ممكنتان
واما النسبة بين العالم والمعلوم فهى بعض من النسبة الاولى من هاتين النسبتين
المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما ولو سلم كون العلم اضافة محضة فهى
لا يقتضى الا التغاير بوجه ما والتغاير الاعتبارى متصور بين البارى تعالى

وانما قال ولا ينقطع ليشمل الكل بالعلم ولا يتصور انقطاعه بعد تعلقه بجميع الممكنات وانقطاع تعلقه بعد ما تعلق به والله اعلم سعد

وكذا المعلوم بالكلية اللازمة له

وذاته فانه باعتبار صلاحيته للمعلومية في الجملة مغايرة له باعتبار صلاحيته
للعالمية ومنهم من انكر كونه عالما بالعلم والا لكان عالما بالعلم بالعلم وهكذا فيلزم
اتصافه بما لا يتناهى من العلوم والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات
هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال على ان العلم بالعلم يجب
تغايرها بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة فضلا عن لا تناهيها ومنهم من لا يجوز
تعلق علمه بما لا يتناهى لانه يمتنع وجوده فيكون نفيا محضا والعلم يقتضي
التميز وكل متميز ثابت ومنهم من لا يجوز تعلقه بالمعدومات لما قلنا هنا
والجواب عن هذين الوجهين ان المعلوم لا يجب ان يكون متميزا في الخارج بل يكفيه
التميز الذهني والا لم يمتنع انتفاؤه عن المعدوم والممتنع وهو ظاهر
والفلاسفة في العلم بالجزئيات لتغيرها ورد بان الجزئي ما لا يتغير وان
تغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه
ثم بعده وهذا ما قيل ان علم الباري تعالى بان الشي سيوجد هو نفس علمه بانه
وجد وبالجملة فالعلم لا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتكثر بتكثره بمنزلة مرآة
ينكشف بها الصور وهذا انما يصح اذا لم يجعل نفس الاضافة بل صفة ذات
اضافة المشهور من الفلاسفة ان الواجب لا يعلم الجزئيات من حيث انها جزئيات
لانها متغيرة وتغير المعلوم يوجب تغير العلم والتغير في ذات الواجب وصفاته
ممتنع مثلا اذا علم ان زيدا يدخل الدار غدا فبعد دخول الغد اما ان يبقى العلم
بانه يدخل فيكون جهلا او يزول ويحصل العلم بانه قد دخل فيها فيتغير العلم
الاول من الوجود الى العدم والعلم الثاني بالعكس والجواب ان من الجزئيات ما لا
يتغير كالواجب والمجردات وبان التغير في المعلوم يوجب تغير الاضافة وتغير
الاضافة ممكن لا يوجب تغيرا في الذات ولا في صفة الحقيقية كما ان القديم
يعرضه تغير اضافة القبلية والمعية والبعدية فان جعل العلم نفس الاضافة
فيتغير هو دون الذات وان جعل صفة حقيقية ذات اضافة لا يلزم
التغير فيه فضلا عن التغير في الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة
الى ان علمه تعالى بان زيدا سيدخل هو علمه بانه قد دخل ولا يعتبر ذلك العلم استانف

فلا يتغير

فلا يتغير بتغير المعلومات كما لا يتكثر بتكثرها ويوضحه اعتبار كحال المرآة فانها
شي ينكشف بها الصور ولا يوثر تغير الصور فيها فكذا العلم هو صفة يتجلى
بها المعلومات ولا يتغير بتغيرها ولا يخفى ان هذا الجواب مبني على كون العلم صفة
حقيقية ذات اضافة واما اذا جعل نفس الاضافة فلا يستقيم هذا الجواب
اذ تغير الاضافة لازم لتغير المضاف اليه ومنها الارادة وهي صفة بها
يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع وتعلقها لذاتها وقدمها لا يوجب قدم المراد
من صفات الباري تعالى الارادة وهي صفة بها يتخصص احد طرفي المقدور بالوقوع
فيكون غير القدرة لان القدرة نسبتها الى الطرفين على السوية فلا ترجح بها طرف
على اخر وكذا غير العلم لاستواء نسبته اليهما وكذا غير العلم بوقوعه لانه تابع فيكون
متاخرا ورد بان معنى التبعية للعلم بالوقوع هو ان الشي كما يقع يعلم فيكون
المعلوم هو الاصل في التطابق والعلم مثال وصورة له فلا يقتضي التاخر
في الخارج اول التبعية في التطابق كافية لنا في المطلوب وهي مغايرة العلم للارادة
فان الارادة هو الاصل فان المراد يقع موافق الارادة ولا يمكن ان يقال تعلق
الارادة بالمراد موافقا له بخلاف العلم فانه على عكس ذلك لان العلم يتعلق
بالمعلوم كما هو لا ان المعلوم يقع كما يعلم وان كان يجري هذا في العلم الفعلي
كما لا يخفى ثم الارادة كما يتعلق باحد الطرفين يمكن ان يتعلق بالطرف الاخر
والا لم يكن المريد مختارا فيهما قادرا عليهما الا ان تعلقها به لا يحتاج الى ارادة
اخرى بل يتعلق به لذاتها من غير افتقار الى مرجح اخر لانها صفة شانها التخصيص
والترجيح ولو بالمساوي بل المرجوح وهي كسائر الصفات قديمة زايدة على الذات
قايمة به وقدمها لا يقتضي قدم المراد اذ المراد انما يتحقق عند تعلقها به والتعلق
حادث على ان قدم التعلق ايضا لا يقتضي قدم المراد فان معناه ان ارادة
الله تعالى تعلق في الازل بوجود ذلك الشي في وقت كذا فلا يستلزم حصوله قبل ذلك
الوقت والقول بانها حادثة قايمة بذاته ضرورى البطلان وبانها
العلم بالنظام الاكمل وكون القادر غير مكروه ولا ساه والعلم في فعله
والامر في فعل غيره والداعية بمعنى العلم بنفع زايد في الفعل نفي لما هو

بتعدد تعلقاتها وتعلقاتها بالاضافات... وفي تغيرها الاضافة... غير الاجسام... دخوله في كان... والتعلقات الاضافية فلا يتغير بذلك فيه... ويحول عليها الاحوال منه

معنى الارادة المعلوم لكل منصف وقد دل عليه النصوص والمتلون من الفعل بالاختيار
لا يخفى على كل منصف طالب للحق مجانب للتعسف ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع
وفي بعض الاوقات مع استواء نسبة الذات الى الكل والاوقات يستدعي مخصصا
غير منفصل عن الذات والا لزم احتياج الواجب في فاعليته الى امر منفصل وذلك
المخصص هو المسمى بالارادة فيكون صفة للذات زايدة قايمة به قديمة لما بينا
في الصفات وفي استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى ومغايرة لساير الصفات بديهة
وقد نبه بمثل ما ذكرنا في اول البحث والمدلول من النصوص هو هذا المعنى
كقوله تعالى فاعلا بالاختيار يدل على ذلك فان معناه القصد والارادة مع ملاحظة
ما للطرف الاخر وبالجملة ان كون الارادة صفة وجودية مغايرة لساير الصفات
بها ترجح احد طرفي المقدور على الاخر ضروري يشهد به العقل والنقل فمن قال
انها حادثة قايمة بذاته كاكثر المعتزلة فانه قال بانها صفة فقد تناقض
وان لم يقل به فقد انكر في الحقيقة ثبوت المعنى المذكور ومن قال انها العلم بالنظام
الاكمل فقد جعلها من قبيل العلم وهذا مذهب الحكماء فانهم قالوا الارادة التي هي
المسماة بالعناية الازلية هو العلم بالموجودات مع الاوقات التي يقع كل موجود
في واحد من تلك الاوقات قالوا وهذا هو المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك
التفصيل فقد نفوا بهذا التصريح المعنى المعلوم من الارادة وفيه بحث فان القدر
المعلوم من الارادة هو انها صفة يترجح احد طرفي المقدور على الاخر وهذا
المعنى ثابت في الذي اثبتوه فانهم قالوا العلم الاجمالي بالموجودات على ذلك
الوجه والترتيب يقتضي صدورها على هذا الترتيب المشاهد من المبدا فهم
يجعلون العناية مرجحة بقي الكلام معهم في ان هذا المعنى مغاير للعلم كما نقول
او من قبيل العلم كما يقولون والنجار من المعتزلة ذهب الى ان ارادة الله تعالى
هو كونه غير مكره ولا ساه فقد جعلها من الصفات السلبية وذهب كثير
من معتزلة بغداد الى ان ارادته بفعله هو العلم به وارادته بفعل غيره
هو الامر به فالمنهي عنده لا يكون مرادا وذهب بعضهم الى ان الارادة ليست
زايدة على الداعي وهو العلم باشتمال الفعل على نفع زايد وهو المصلحة

وما ال الى هذا صاحب التجريد مستدلا بانها لو كانت زايدة على ذلك لكانت حادثة
فيلزم التسلسل او قديما فيلزم تعدد القدماء ودفعه ظاهر بعد ملاحظة ما سبق
من المقدمات المثبتة تامل ومنها الحيوة والسمع والبصر لدلالة النصوص ص
القاطعة واجماع الانبياء بل جميع العقلاء على ذلك لان الخلو عنها نقص فيثبت
صفات ثلثة قديمة ولا يلزم قدم المسموع والمبصر لظاهر النصوص القطعية
الدالة بحيث لا يمكن انكارها ولا تاويلها على انه تعالى حي سميع بصير وانعقد
اجماع الانبياء واهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك وقد يستدل بانها
صفات كمال قطعا والخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص
وهو على الله تعالى محال فيثبت صفات ثلثة هي الحيوة والسمع والبصر قديمة
كما هو شان ساير الصفات فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون
المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون
المبصر قلنا ممنوع بل يتعلقان بالحوادث كتعلق العلم القديم بالمعلومات الحادثة
وما يقال انها اعتدال المزاج وتاثر الحاسة منهم وكذا كونهما تجرد العلم
بالمسموعات والمبصرات هذه شبهة ترد على كونه تعالى حيا سميعا بصيرا واشارة
الى دفعها تقريرها انه لو كان الواجب حيا سميعا بصيرا لكان جسما والتالي باطل
بيان الملازمة هو ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة تنبعث
مقتضية للحس والحركة الارادية والسمع تاثر السامعة والباصرة
عن المسموعات والمبصرات والمزاج كيفية نفسانية وكذا الاولتان فهي منتفية
عن غير الاجسام وتحرير الدفع هو منع كونها عين ما ذكر بل هي ليست مشروطة
به في الشاهد فضلا عن الغايب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم و
لا حجة على الاشتراط كما سبق ثم لما ثبت كونه حيا سميعا بصيرا ثبت على قاعدة
الاصحاب له صفات قديمة هي الحيوة والسمع والبصر على ما بينا في العلم
والقدرة فالقول بانها تجرد العلم بالمسموعات والمبصرات باطل واما الشم
والذوق واللمس فلم يرد به الشرع ولم يجوزه العقل لكن المذهب انه يدرك
متعلقاتها بحيث ان الدلايل السمعية والعقلية دلت على اتصافه تعالى

بالصفات المذكورة واما اتصافه تعالى باحكام ادراكات اخر ككونه شاما ذائقا لامسا
فهو مسدود عن ذلك اما سمعا فلعدم ورود الشرع به واما عقلا فلان هذه
الصفات تنبئ عن اتصالات تتعالى الربوبية عنها مع انها لا تنبئ عن خفايا الادراكات
فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك الذوق واللمس لكن المذهب هو انه
تعالى يدرك متعلقاتها اعني المشموم من الروايح وكذا المذوقات من الطعوم والملموسات
وهو ظ ومنها الكلام بشهادة الانبياء مع عدم توقف دلالة المعجزة على
الكلام [illegible] او ان ضده في الحي نقص وهو عندنا صفة ازلية منافية للسكوت
والافة يدل عليها بالعبارة والكتابة من الصفات الوجودية للبارى تعالى الكلام
فقد يستدل عليه بتواتر الانبياء عم واجماعهم على انه تعالى متكلم ولم يلزم منه
دور كما كان يلزم من اثبات القدرة والعلم بالسمع لامكان ثبوت نبوتهم وصدقهم
بمعجزة اخرى غير الكلام ثم ثبت الكلام بكلامهم وبمثل ما ذكر في بيان السمع والبصر
وهو ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصافه بضده وان نوقش
في ذلك فلا شك ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق و
بالجملة لا خلاف لارباب الملل واصحاب المذاهب في كون البارى تعالى متكلما
وانما الخلاف في حقيقة الكلام وكونه قديما او حادثا فعندنا اي معاشر
الاشاعرة هو صفة ازلية قائمة بذات الواجب كالعلم والقدرة منافية للسكوت
والافة كالخرس والطفولية يدل عليها بالعبارة والكتابة والاشارة فاذا عبر
عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف
بينها في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنة متعددة ولغات
مختلفة وجمهور الفرق على ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي
ولم يقل بقدمه الا الحنابلة والحشوية وبطلانه ضروري لكونه مترتب الاجزاء
ممتنع البقاء وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم البارى تعالى خلقه
فيه هيهنا قياسان متعارضان الاول ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له
قديم فالكلام قديم الثاني انه مركب من الحروف المترتبة التي ينقطع اولها قبل
حدوث اخرها وكل ما هو كذلك فهو حادث فالاشاعرة لما ذهبوا الى تعدد

معنى

معنى كلامه تعالى خلصوا من الاشكال فان الصفة والقائم بذاته تعالى هو الكلام النفسي
الواحد الذي لا يتعدد الا باعتبارات مختلفة كالعلم والقدرة والمركب
من الحروف فهو الكلام اللفظي الذي هو ذكر عربي منزل الى غير ذلك من الاوصاف
والجمهور لما انكروا الكلام النفسي اضطروا الى القدح في مقدماتها فالحنابلة
والحشوية قالوا انه مركب من الحروف المتوالية المترتبة ومع ذلك فهو قديم
قايم بذات البارى جل اسمه فهم صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى الثاني
وبطلان هذا ضروري لشهادة الترتب بمسبوقية غير الجزء الاول منه بالعدم
وكذا الجزء الاول لامتناع بقائه فيكون المجموع مسبوقا به فيكون حادثا وكفى
شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ايضا ازليان وذهب
الكرامية الى انه حادث ويجوز قيام الحوادث بذاته تعالى فهم صححوا القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاول وبطلان هذا المذهب قريب من الاول
في الظهور اذ الثابت بالبرهان القطعي كالمعلوم بالشاهد العيني واما
المعتزلة لما جزموا بانه مؤلف من الحروف وانه حادث لما مر ويمتنع قيامه
بذات البارى تعالى ذهبوا الى ان معنى تكلمه تعالى خلق الحروف والاصوات في بعض
الاجسام كالشجر والجبل والحجر فالنزاع بيننا وبينهم في اثبات كلام النفس
ونفيه حتى انهم لو اعترفوا به لقالوا بقدمه ولو اسعدناهم في نفيه لقلنا
بحدوث الكلام قولا واحدا لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام و[illegible]
اللفظي فتعين المعنى والقول بان النظم قد يكون دفعي الاجزاء كالقائم بنفس
الحافظ او بالطبايع وهم يستدل على ما اختاره وهو مذهب الاشاعرة من وجهين
الاول ان المتكلم انما يطلق على من قام به الكلام لا من اوجده كالمتحرك وقيام الكلام
اللفظي بالواجب ممتنع لترتبه وحدوثه فتعين انه هو المعنى وهو المراد بالكلام
النفسي واعترض عليه صاحب المواقف بانا لا نسلم ان المنتظم من الحروف لا بد وان
يكون مترتبا بل قد يكون دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق
من الطابع فيه نقش الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم
مساعدة الالة والجواب ان الترتب في اجزاء اللفظ ضروري دائما او [illegible]

اقول النظم المذكور ليس من قبيل الحالية فانهم يقولون
بالترتيب وبالضم ايضا يقولون موقعه بالاتفاق
لا محدوثا فالجواب الموافقا كما هو المشهور ايضا

في مقام السند لا يستند اليه فان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة او في الصور
المرسومة في الخيال والمخزونة في الحافظ او المنقوشة باشكال الكتابة فان
قيل صحة اطلاق المتكلم لو كان باعتبار قيام الكلام النفسي لامتنع اطلاقه
حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى
يقوم بشيء ولو سلم فقيامه ليس الا باللسان لا بذاته قلنا امتناع استقرار
المعنى وبقائه بشيء فانه عرض لا يوجد الا في محل سواء كان باقيا او لا غاية
الامر انه لسيلانه وعدم استقراره لا يثبت فيه في زمان وهذا لا يضر
فان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه خصوصا في الاعراض السيالة
كالتحرك ويكفي التلبس ببعض اجزائه ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء
المحل كالسامع والباصر والذائق وايضا كل من يامر وينهى ويخبر
في نفسه معنى غير العلم والارادة يدل عليه بالعبارة او الكتابة وشاع
عند اهل اللسان اطلاق الكلام عليه هذا هو الوجه الثاني من وجهي
الاستدلال وتقريره انه يجد كل احد في نفسه عند ايراده صيغة الامر والنهي
او الندا او الاخبار او الاستخبار لا يختلف باختلاف الاوضاع واللغات
ثم يعبر عنه بالالفاظ وهو الكلام الحسي ويختلف باختلاف اللغات
والاصطلاح وقد يدل عليها بالكتابة وذلك المعنى هو الذي نسميه الكلام
النفسي وهو غير العلم فان الرجل قد يخبر عما لا يعلم المعنى بل يعلم خلافه
وغير الارادة فان السيد قد يامر العبد بالفعل ولا يريد ان يفعله العبد
وذلك عند اعتذاره عن ضربه بانه يعصيه ثم شاع فيما بين اهل اللسان
اطلاق اسم الكلام على هذا المعنى كما تقولون في نفسي كلام قال الاخطل
ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان عليه دليلا فاذا ثبت ان الباري تعالى
متكلم ويمتنع قيام اللفظي به تعين ان يكون كلامه هو النفسي ولا نزاع
في انه يقال بالاشتراك والمجاز المشهور على النظم المخصوص المسموع لا بجزء
انه دال على كلامه القديم بل لانه انشاؤه ويوجده في اللوح او يخرج فيه
في الملك ويخص العربي منه باسم القران وهو المتعارف عند العامة وفي علم

الاصول

الاصول واليه يرجع ما اشتهر بالحدوث مثل المنزل والعربي والمقرو والمسموع
والمتحدى به ونحو ذلك اشارة الى دفع ما تمسك به المعتزلة على ان الكلام
ليس الا اللفظي وهو انه علم بالضرورة من دين النبي حتى للعوام والصبيان
ان القران هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد
المختتم بالاستعاذة وعلى ذلك انعقد اجماع السلف واكثر الخلف والجواب انه
لا نزاع في اطلاق لفظ الكلام على اللفظي ايضا كما سبق اما بالاشتراك او بالمجاز
المشهور شهرة الحقائق وهذا لا يدل على نفي الكلام النفسي فلا يتم ما ذكروه
قوله لو سلم اختصاص لفظ القران بالكلام به بناء على ان اتصافه بانه
قران باعتباره عنه باللفظ العربي ولكن ذلك لا في اطلاق لفظ الكلام ثم
اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم ليس لمجرد انه دال على كلامه القديم حتى
لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله بل لان له اختصاصا
اخر بالله تعالى وهو انه انشاه واوجده بقومه واشكاله في اللوح المحفوظ لقوله
تعالى بل هو قران مجيد في لوح محفوظ وبحروفه واصواته في لسان الملك لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك ويخص العربي باسم القران والمتعارف بين
الفقهاء والاصوليين هو هذا المعنى المنتظم لانهم يبحثون عنه من حيث انه
دليل حكم من الاحكام الشرعية وانما يكون ذلك اللفظ لا المعنى القديم قوله واليه
يرجع اي الاشارة الى دفع شبهة اخرى للمعتزلة وهي ان الصفات الثابتة للقران
بالنص والاجماع انما يصدق على هذا المؤلف المنتظم الحادث لا المعنى القديم
الذي ادعيتم فلم يكن من الكلام في شيء وبيانه ذلك ان الكلام قد يطلق على المنتظم
ايضا فجعله موصوفا بهذه الصفات انما هو باعتبار ذلك المعنى وهذا لا يدل على نفي
الكلام النفسي وتلك الاوصاف هي انه منزل على النبي ع بشهادة النص والاجماع
ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا
لا يزول عن محله لكن قد ينزل بنزول الجسم الحامل له وانه عربي لقوله تعالى انا جعلناه
قرانا عربيا والعربي هو اللفظ لا المعنى لاشتراك اللغات في المعنى وانه مقرو بالالسن
للاجماع ولقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر منه وانه مسموع بالاذان للاجماع ولقوله تعالى

حتى يسمع كلام الله وانه متحدى به وكونه معجزا اجماعا ونحو ذلك من كونه مكتوبا
في المصاحف مفصلا الى السور لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت واردا
عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
فان قيل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما يعطيه كلمة الفاء وان
دل على حدوثها لكن عموم لفظ شيئا من حيث وقوعه في سياق النفي بمعنى اي ليس
قولنا لشيء مما نقصد ايجاده واحداثه يقتضي قدمها اذ لو كانت حادثة لكانت
واقعة بكلمة كن وتسلسل قلنا حقيقته انه ليس قولنا لشيء من الاشياء عند تكوينه
الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا يرى انك اذا قلت ما قولي
لاحد من الناس عند ارشاده الا ان اقول تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل
على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول   قالوا الاخبار بالماضي في
الازل كذب والامر والنهي سفه او عبث واجيب بانه انما يصير احد الاقسام فيما لا
يزال مع انه يكفي لتخاطب معقول والتحقيق انه طلب ممن سيوجد هذا والمذهب انه
واحد في الازل يتكثر بحسب التعلق اذ لم يرد السمع بالتعدد قالت المعتزلة لو كان
كلامه تعالى ازليا لزم الكذب في اخباره والتالي باطل اجماعا بيان الملازمة ان الاخبار
بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون
وصدق ذلك يقتضي وقوع النسبة ولا تتصور سبق شيء على الازلي فتعين الكذب
وايضا كلامه تعالى مشتمل على الامر والنهي والنداء وغيرها فلو كان ازليا لزم تحقق
الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والنداء بلا مخاطبة وكل ذلك سفه وعبث لا يجوز
ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والمستقبل
وليس امرا ولا نهيا وانما يتصف باحدها ويصير به فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس
من غير ان يكون احد الانواع غير معقول قلنا اراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب
التعلقات الحادثة من غير ان يتغاير في نفسه وقد يجاب بانه يكفي في صحة الامر وجود
المأمور في العقل كما في خطابات النبي باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم القيامة
اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس
بعيد جدا نعم لو قيل خطاب الحاضرين قصدا والغائبين والمعدومين ضمنا

وتبعا

وتبعا ليس من السفه في شيء لكان شيئا وتحقيق هذا الجواب ان السفه والعبث
انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا
للفعل ممن سيوجد فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه
سيولد ثم المذهب ان كلامه الازلي واحد يتكثر بحسب التعلقات والاقرب في بيانه
ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد
بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي
والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في سائر
الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى   واثبت الشيخ
البقاء صفة لان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم ورد بانه استمرار الوجود وبانه يعود
الكلام في بقاء الكلام لما فرغ عن الصفات المتفق عليها شرع في الصفات المختلف
فيها فمنها البقاء وقد اثبته الشيخ الاشعري واتباعه من اهل السنة لان الواجب
باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر ولان البقاء
ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس عبارة عن الوجود لان
الشيء قد يوجد ولا يبقى كما في الاعراض السيالة ورد بانه لم لا يجوز ان يكون وجودا
خاصا وهو الوجود المستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك وهو وجود بعد العدم
وبانه لو كان زائدا لكان باقيا فيكون له بقاء ويتسلسل ويلزم
ايضا قيام المعنى بالمعنى فان قلت هو باق ببقاء هو نفسه فانقطع التسلسل قلت
فليجز ان يكون الذات باقيا ببقاء هو نفسه فلم يثبت ان له بقاء   ونص الفقهاء
التكوين لانه خالق اجماعا ومدح به نفسه بكلامه الازلي فيلزم صفة ازلية
وهو المعنى بقول الكل بكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية هي كن ولا يلزم
من قدمه قدم المكون كالعلم والقدرة بعضهم اثبتوا صفة اخرى للباري تعالى
ازلية يسمونها التكوين وقد اشتهر هذا القول عن الشيخ ابي منصور
الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ابي
الحسن الاشعري وفسروه باخراج المعدوم من العدم الى الوجود واستدلوا
عليه بوجوه الاول ان الباري تعالى خالق للاشياء ومكون لها اجماعا وهو

بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم والقادر بلا قدرة ولا بد ان يكون
ازليا لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ثم انه تختلف اسماؤها بحسب اختلاف
الآثار فمن حيث حصول المخلوقات به يسمى تخليقا ومن حيث حصول الصور
تصويرا ومن حيث حصول الحيوة احياء والموت اماتة الثاني انه تعالى مدح نفسه
في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير
في الازل لكان ذلك تمدحا من الله تعالى بما ليس فيه وهو قبيح ولو اتصف فيما لا يزال
لزم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال الثالث ان الاشاعرة كلهم
يقولون انه قد جرت عادة الله تعالى بانه يكون الاشياء في اوقاتها بكلمة ازلية
هي كلمة كن ولا نعني بصفة التكوين الا هذا ثم ان ازليتها لا يستلزم ازلية
المكونات كما ان ازلية القدرة والعلم لا يستلزم ازلية المقدورات والمعلومات
والجواب انه معنى اضافي يحصل من تعلق المؤثر بالاثر وليس سوى تعلق القدرة
والارادة والتمدح في الازل بالخالقية مثل التمدح بانه يسبح له ما في السموات
اي هو بحيث له ذلك فيما لا يزال قد عرفت في اوايل مباحث الصفات ان الاتصاف
بالصفات الاضافية لا يقتضي وجود معنى في الذات وانما يقتضي هو ان المعقول
من التكوين معنى اضافي يعتبره العقل من تعلق المؤثر الى الاثر فانه هو التاثير
واحداث الاثر واخراجه من العدم الى الوجود كما فسره القائلون به ولا خفا في
انه اضافة تحصل من نسبة المؤثر الى اثره فح اندفع الوجه الاول من الاستدلال
وتقريره انا لا نم ان المكون بلا تكوين كالعالم بلا علم واما الجواب عن الوجه
الثاني فبالنقض بانه اخبر في كلامه انه سبح له ما في السموات والارض فلو اقتضى
ذلك ازلية التسبيح لزم قدم السموات والارض وهو قبيح والحل بان المراد بالخالقية
في الازل هو كونه فيه بحيث يتصف بها فيما لا يزال كما انه بحيث يستحق التسبيح
والتقديس فيما لا يزال ولظهور الجواب عن الوجه الثالث لم يتعرض بالذكر
وهو انه لو تم لدل على ان التكوين هو عبارة عن كلمة كن وهي صفة الكلام فلا يثبت
به صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد والتكوين
بما له من كمال العلم والقدرة والارادة   وما قيل ان التكوين هو المكون

معناه ان المفهوم من اطلاق الخلق هو المخلوق وان الحاصل من التاثير هو الاثر
لا غير   قد اشتهر عن الشيخ ان التكوين هو نفس المكون والتاثير هو نفس
الاثر وهذا ونظايره فاسد كما لا يخفى فقد قال بعض الاصحاب في تاويله ان
لفظ الخلق شايع في المخلوق بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه
حقيقة فيه او مجازا اشتهارا وهذا لا يليق بالمباحث العلمية بل هو انسب باللغة
وقد قيل معناه ان الحاصل من المؤثر هو الاثر لا غير واما التاثير فهو اعتبار عقلي لا تحقق
له في الاعيان   واما ساير ما يطلق عليه تعالى فراجعة الى الصفات المذكورة
ومثل الاستواء واليد والوجه والعين مجازات وتمثيلات وقد جعل بعضهم القدم
صفة زايدة لاتصافه تعالى بكونه قديما واثبت الرحمة والكرم والرضا صفات
وراء الارادة وبعضهم جعل ادراك الشم واللمس والذوق صفات وراء
العلم والحق انها راجعة الى الصفات المذكورة اما القدم فانه كان عبارة عن عدم
المسبوقية بالغير فهو من الصفات السلبية لا يقتضي وجود معنى في موصوفه
وان كان وجوديا فالظاهر انه هو الوجود كالبقاء والصفات الاخرى راجعة
الى الارادة او الى العلم ثم مثل الاستواء وساير ما ورد به الشرع وامتنع حمله على ظاهره
كاليد والوجه والعين في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى يد الله فوق ايديهم ويبقى
وجه ربك ولتصنع على عيني فعند الشيخ ان كلا منها صفة زايدة وعند الجمهور وهو
احد قولي الشيخ انها مجازات عن الاستيلاء والقدرة والذات والبصر وقيل الاستيلاء
تمثيل وتصوير لعظمة الله تعالى والله تعالى اعلم   الفصل الرابع في احوال الحق يصح
ان يرى بمعنى حصول الحالة الادراكية الحاصلة عند النظر الى القمر مثلا ولو
مقابلة ويحصل ذلك للمؤمنين في الجنة اما الصحة فلان موسى عم طلب الرؤية
والله تعالى علقها على الممكن في نفسه وهو استقرار الجبل ذهب اهل السنة الى انه
تعالى يرى وان المؤمنين يرونه في الجنة منزها عن المقابلة والجهة والمشبهة
والكرامية ذهبوا الى رؤيته تعالى في الجهة والمكان لكونه تعالى عندهم جسما تعالى
عن ذلك علوا كبيرا والمعتزلة انكروها مع اتفاقهم في جواز الانكشاف التام ولا
نزاع لنا معهم في امتناع الرؤية بطريق ارتسام صورة المرئي في العين او

اتصال شعاع العين بالمرئي وحالة ادراكية مستلزمة لذلك وتحرير محل النزاع
انا اذا علمنا القمر بحد او رسم حصل لنا نوع من العلم ثم اذا ابصرناه وغمضنا
العين حصل لنا نوع اخر منه فوق الاول ثم اذا فتحنا العين اليه حصل لنا نوع
اخر منه فوق الاولين فهذا النحو من الادراك نسميه الرؤية وانما يحصل في الدنيا
بما هو في جهة ومكان ومثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان يقع بدون الجهة
والمقابلة وان يتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان او لا يصح ففيه
الخلاف والنزاع لنا من المنقول قوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن تراني
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني وجه الاحتجاج فيها
امران الاول ان موسى عم طلب الرؤية ولو امتنعت لم يصح طلبها لانه مع العلم
يستلزم العبث ومع الجهل يستلزم قصوره عم في المعرفة مع انه كان نبيا
كليما الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل وهو ممكن في نفسه كما لا يخفى
فكذا المعلق عليه لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير المعلق عليه
والمح لا يقع على التقادير والقول بانه انما طلب العلم او رؤية آية
او لاجل القوم او لزيادة الطمانينة بسماع الامتناع ظاهر البطلان
هذا اشارة الى ما اورده المعتزلة على ذينك الوجهين من الاعتراض ودفعه
قالوا لا نم ان موسى عم طلب الرؤية بل طلب العلم الضروري اللازم لها
اطلاقا للملزوم على اللازم ولو سلم فلا نم انه طلب رؤيته تعالى بل طلب
رؤية آية من اياته على ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية من اياتك
انظر الى اياتك ولو سلم فلا نم ان طلب الرؤية مع العلم بامتناعها عبثا وانما
يلزم ذلك لو كان طلبه لاجل نفسه لم لا يجوز ان يكون الزام قومه حين قالوا
ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى
نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال
افتهلكنا بما فعل السفهاء منا ولو سلم انه طلبها لنفسه مع العلم بامتناعها
فلا نم لزوم العبث ايضا لم لا يجوز ان يكون ذلك السؤال لزيادة الطمانينة
بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابرهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى

والجواب

والجواب ان الجواب بقوله لن تراني يدل على ان المراد بالسؤال رؤيته تعالى لا العلم
ولا رؤية الآية ليطابق فان المنفي في الجواب ليس هو العلم فانه يحصل اتفاقا
ولا رؤية الآية اذ الآية حين اندكاك الجبل اعظم وان السؤال للقوم يقتضي
ان يقال ليبصروا اليك ثم ان تجويز الرؤية عندهم باطل بل كفر فكيف
يجوز للرسول تاخير الرد وتقرير الباطل بل يجب عليه الرد عليهم من ساعته كقوله
انكم قوم تجهلون حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة وايضا لا دليل في الآية
على الامتناع بل الدلالة فيها على عدم الوقوع فقط وان السؤال للطمانينة
لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم بجهله بما يجب فذا حاد المعتزلة واعلم
ان هذه الايرادات كلها على الوجه الاول من الاستدلال واما الاعتراض على
الوجه الثاني فهو ان يقال لا نم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا بل عليه
عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة الاندكاك والانكار منه ثم ولو سلم فلا نم ان
التعليق بالجائز مطلقا يفيد جواز المعلق بل اذا كان القصد الى وقوع المشروط
حين وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وجود المشروط
فلا والجواب ان الاستقرار حالة الحركة والاندكاك ممكن بان يحصل بدلها والمح هو
اجتماعهما في حالة واحدة ولهذا صح جعله دكا فانه لا يقال جعل كذا الا فيما
يجوز ان يكون كذا وان دلالة الآية على الاطماع اكثر منها على الاقناط وقد
يستدل بان متعلق الرؤية المشتركة بين الجوهر والعرض ليس الا الوجود المشترك
بينهما وبين الواجب لما مر لان الحدوث او الامكان عدمي مع اشتراك المعدوم
فيه وجود الرؤية عند تحقيق ما يصلح متعلقا لها ضروري وجواز رؤية
كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروايح والعلوم ملتزم وان استبعد
استدل المتقدمين من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي هو انا نرى
الجوهر والعرض كالاجسام والاضواء والالوان والاكوان وصحة الرؤية ام يتحقق
عند الوجود وينتفي عند العدم فلها علة مشتركة لامتناع تعليل الواحد
بعلتين وهي اما الوجود او الحدوث والامكان اذ لا رابع لها والاخيرتان يبطلان
لما بقي ان يكون العلة هي الوجود وهي مشتركة بين الجوهر والعرض والواجب

بما مر في بحث الوجود والا انه يرد الاعتراض الزاما للاشعري ما دام كلامه محمولا
على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري
واشتراك العلة يقتضي اشتراك معلولها فالواجب يصح ان يرى كالجوهر والعرض
وانما قلنا ان الحدوث والامكان لا يصلحان للعلية لان الحدوث عبارة عن
مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض وكذا الامكان اعتباري
ومشترك ايضا بين الموجود والمعدوم فلو كان علة لصحة الرؤية لزم صحة
رؤية المعدوم وهو باطل فان قلت صحة الرؤية عبارة عن امكانها فهي اعتبارية
ايضا فيجوز ان يعلل بالحدوث الاعتباري لان الاعتباريات يجوز ان يعلل
بعضها ببعض نعم الاعتباري لا يجوز ان يكون علة للامر الموجود خارجا قلت
المراد بالعلة هاهنا ما يصلح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة يعني
الباعث المكسوف باستحالة ان يكون المعدوم متعلقا كذا ذكروا واعترض عليه اولا بان
اشتراك الوجود المصحح للرؤية في الجوهر والعرض شرطا او يكون خصوصية الواجب
مانعا وجوابه ان جواز رؤية الشيء الذي له الوجود الذي يتعلق الرؤية به ضروري
بلا معنى لصحة رؤيته الا ذلك والشرطية والمانعية انما تتصور لتحقق الرؤية
لا لصحتها وثانيا بان علية الوجود لصحة الرؤية يقتضي صحة رؤية كل موجود
حتى الاصوات والطعوم والروايح والاعتقادات والقدر والارادات
وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب
التزام ذلك ومنع بطلانه وانما لا تتعلق بها بناء على جري العادة بان الله تعالى لا يخلق
فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد فان قيل
الواحد النوعي قد يعلل بعلل قلنا الكلام في المتعلق والرؤية قد تتعلق بالشيء
من غير ان يدرك جوهريته او عرضيته فضلا عن خصوصيته اعترض عليه بانا لو سلمنا
تماثل صحة رؤية الجوهر وصحة رؤية العرض فلا نسلم لزوم استنادها فيهما
الى امر مشترك لم لا يجوز ان يكون في الجوهر معللة بعلة وفي العرض بعلة اخرى
وذلك لان الواحد النوعي يجوز ان يعلل بعلل متعددة وح لا يتم ما ذكرتم فالجواب
انه قد تبين فيما قبل انفا ان المراد بعلة صحة الرؤية هو متعلقها فمتعلق

الرؤية

الرؤية في الجوهر والعرض لا يجوز ان يتعدد لانا قد نرى الشيء ويدرك ان له هوية
ما من غير ان يدرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن خصوصيته ذلك بان يكون انسانا
او فرسا او غير ذلك بل ربما نرى شبحا بان يتعلق رؤية واحدة بهوية من تفصيل
لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد يفصل الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض
بل قد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان استقصينا
في التامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
واما الوقوع فلقوله تعالى ناظرة الى ربها ولم يعهد استعمال النظر بالى الا في الرؤية
وحمل النظر على الانتظار والى على النعمة تعسف وقوله كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله عم سترون ربكم كما
ترون هذا القمر وقوله عم فينظرون الى وجه الله لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية
لا يمكن بالبرهان العقلي فالعمدة فيه الاجماع قبل وقوع المخالفين والنقل من
الكتاب والسنة اما من الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
وبيان ذلك ان النظر قد يجيء بمعنى الانتظار ويكون بغير صلة ويجيء بمعنى التفكر
ويستعمل بفي ويجيء بمعنى الرافة ويستعمل باللام ويجيء بمعنى الرؤية ويستعمل
بالى وهاهنا قد استعمل بالى فوجب حمله على الرؤية قالوا لا نسلم ان الى هاهنا حرفا
جارا صلة للناظرة بل هو اسم واحد الالاء بمعنى النعمة والنظر هاهنا بمعنى الانتظار
فمعنى الاية منتظرة نعمة ربها ولو سلم فلا نسلم ان النظر الموصول بالى بمعنى الرؤية
بل هو عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي يقال نظرت الى الهلال فلم اره وانظر كيف
ينظر فلان هذا قال تعالى تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وتقليب الحدقة
ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يلزم من تحققه تحققها
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس اولى من حمله على
حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره كثير من المفسرين اجيب بان
الاية انما سيقت لاجل بشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح
والسرور فالاخبار بانتظارهم النعمة لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه كما قيل الانتظار

موت احمر على ان كونه الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت فى اللغة فلا خفاء فى بعده وغرابته
واخلاله بالفهم عند تعلقه النظرية ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير
فى القرن الاول والثانى بل اجمعوا على خلافه وبان النظر الموصول بالى حقيقة فى الرؤية
بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله قولهم نظرت الى
الهلال فلم اره قلنا لم يصح نقله عن العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال او كو سلم
محمول على حذف المضاف والبواقى من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر على
تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب على تقدير ان يكون النظر مجازا عن الرؤية
يجب حمله عليها لكونها اقرب المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف ولان الاشياء
التى يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجهته واثاره ولا قرينة ههنا بتعين المراد فالتعيين
تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى ما هو متعين ومن ذلك قوله تعالى كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون حقر شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين
وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومن ذلك
قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة
والزيادة بالرؤية على ما ورد فى الخبر وهو لا ينافى ما ذكره البعض من ان الحسنى
هى الجزاء المستحق والزيادة هى الفضل واما من السنة فقوله عم انكم سترون
ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ومن ذلك ما روى عن صهيب رض انه قال
قرا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال
اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم
عند الله موعدا يشتهى ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعود الم يثقل موازيننا و
ينضر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه
الله عز وجل قال فما اعطوا شيا احب اليهم من النظر ومن ذلك قوله عم ان ادنى اهل
الجنة منزلة لينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله عم وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من رواية من ائمة الحديث الا انها
احاد والمخالف يدعى اقتضائها المقابلة ودوامها عند حصول الشرايط

وكلاهما

وكلاهما م والعمدة قوله تعالى لا تدركه الابصار لظهور ان المعنى على عموم السلب ورد
بعد تسليم كون الادراك هو الرؤية او اعم منها بانه لا عموم فى الاشخاص والاوقات
واما قوله تعالى لن ترانى فليس للتابيد ولا لعموم الاوقات واما استعظام سؤال
الرؤية فلتعنتهم وطلبهم فى الدنيا المخالف المنكر لرؤية الله تعالى احتج بوجوه عقلية
وسمعية بعضها يمنع صحة الرؤية وامكانها وبعضها وقوعها فالعقلية منها ان
شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما فى حكمها وهى مستحيلة فى
حقه تعالى لاستلزامها ان يكون فى مكان وجهة وان يكون جسما او جسمانيا وكل ذلك
بط لما مر ولاتفاق الخصم ومنها انه لو جازت الرؤية لدامت لكل سليم الحاسة
فى الدنيا والاخرة فيلزم ان يراه الان وهو خلاف الضرورة وفى الاخرة على
الدوام وهو بط بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير
ذلك من اللذات وجه اللزوم ان للرؤية شرايط عددناها فيما سبق بحث الرؤية
معها وتمتنع بدونها ولا يتحقق من تلك الشرايط فى حق رؤية الله تعالى الا اثنان
سلامة الحاسة وكون الشىء جائز الرؤية لاختصاص ما سواهما بالجسمانيات
كالكثافة وعدم القرب والبعد المفرطين وعدم الحجاب المانع من نفوذ الشعاع
وغيرها فان يكفيا فى رؤيته تعالى ولم يشترط غيرهما لزم ان يرى الان وفى الاخرة
دائما وان لم يكفيا لزم ان لا يرى لا فى الان ولا فى الاخرة والجواب عنهما انا لا نم
اشتراط الرؤية بما ذكروا من المقابلة وغيرها اذ غاية البيان فى ذلك وجود
الدوران وهو لا يفيد العلية فلا يستلزم الرؤية مقابلة المرئى ولو سلم
هذا فلا نم وجوبها عند حصول تلك الشرايط جميعا وما قيل انه لو جاز عدم
الرؤية مع تحقق الشرايط لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها وتجويز
ذلك سفسطة فمدفوع بان الجواز بمعنى الامكان العقلى ثابت بلا شبهة وانكاره
سفسطة وبمعنى تجويز العقل وتردده فى انتفائها غير لازم فان الجزم
بانتفائها من العاديات الضرورية كعدم صيرورة اوانى البيت رجالا فضلاء
وان كان ذلك من الممكنات التى لا يلزم من وقوعها محال واما النقلية فمنها
والعمدة فى الباب قوله تعالى لا تدركه الابصار والتمسك به من وجهين

احدهما ان ادراك البصر عبارة لغة في الادراك بالبصر استنادا الى الآلة و
الادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف
باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل
العربية والاصول وائمة التفسير وبشهادة استعمال الفصحا وصحة الاستثنا
فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة
لزم كذبه وهو محال وثانيهما انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثنا المدائح
وما كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر
انه يمتنع رؤيته وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام
فان الاول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال والجواب انا وان نسلم ان مدلول
الكلام عموم السلب وشمول النفي لا نفي العموم والشمول لان الثاني لا زم عموم الاحوال
والاوقات فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمنا لكن لا نم
ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهي ان يكون
على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذ من ادركت
فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا
يصح ادركه بصري وما رايته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة
الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية
بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا اذ يمكن ان يكون
لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو المدعى فان المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون
ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا ويسمى رؤية تحصل لنا
تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى من غير توسط تلك الجارحة وان التمدح انما
هو بنفي ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرناهما لا بنفي الرؤية بالمعنى
المتنازع فيه وذلك لان الادراك باحد الوجهين يشعر بسمات الحدوث
والنقصان اما في الاول فظ واما في الثاني فلان الادراك بالجارحة انما
يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما رؤيته على الوجه المذكور
اعني من غير مقابلة ولا توسط جارحة بل بمحض عناية من الله على عباده ٥

فلا نم انها نقص ومنها انه تعالى خاطب موسى ع عند سواله الرؤية بقوله لن تراني
وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التابيد فيكون نصا في ان موسى ع لا يراه في
الجنة او على سبيل التاكيد فيكون ظاهرا في ذلك لان الاصل في مثله عموم الاوقات
واذا لم يره موسى ع لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتابيد لم يثبت
ممن يوثق به من ائمة اللغة وكونها للتاكيد وان ثبت بحيث لا يمنع الا مكابرة
لكن لا نم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور
فلا عبرة به في العلميات سيما مع ظهور قرينة الخلاف فهو وقع جوابا لسوال
الرؤية في الدنيا على انه لو صرح بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا
بين الادلة ومنها انه تعالى حيث ذكر في كتابه سوال الرؤية استعظمه استعظاما
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال
الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا
من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم
الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعنتهم
وعنادهم على ما يشعر به مساق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبت
على طلب نزول الملائكة وهو امر ممكن وفاقا ولطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى
طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى
حكاية عن موسى ع تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجرءة
والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان
التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف
من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه
ع سئل هل رايت ربك فقال رايته بفوادي الجمهور على انه لا يعلم من الله
الا الوجود والصفات والسلوب والاضافات اختلف المتكلمون في
حصول العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في حصول معرفته بكنه الحقيقة
بعد اتفاقهم في جوازه خلافا للحكماء فانهم على امتناع ذلك فذهب

جمع من المتكلمين الى حصوله وذهب كثير من محققيهم الى عدم حصوله احتجت
الحكماء بان العلم انما يكون بارتسام صورة المعلوم في النفس وليس للواجب
صورة اذ هي عبارة عن الماهية الكلية المنتزعة عن الموجود العيني بحيث اذا
وجدت كانت ذلك الشي وليس للواجب ماهية كلية كما تقرر في موضعه وبان
تصور الشي اما ان يحصل بديهة وذلك منتف بالنسبة الى الواجب اتفاقا او كسبا
بالحد والواجب لا يحد لانه بسيط والحد انما يكون للمركبات واما الرسم فلا
يفيد الكنه والكلام فيه والجواب منع كون العلم كذلك ولو سلم فلا نسلم في علم
الواجب والعلم بالواجب ومنع انحصار طرق التصور فيما ذكر بل قد يحصل بالالهام
او بضرورة شاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات وايضا
الرسم قد يفيد الكنه وان لم يستلزمه دائما والقائلون بحصوله يقولون لوده
انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا موجودا واجب الوجود عالما قادرا الى غير
ذلك حتى اجترأ المشايخ من المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته
من غير تفاوت والجواب ان هذه المفهومات عوارض واعتبارات صادقة على
الحقيقة الواجبية والكلام انما هو في كنه ما صدق عليه ذلك ثم الاقرب ما ذهب
اليه الجمهور فان المعلوم منه للبشر انما هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج
والصفات بمعنى انه حي عالم قادر الى غير ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي
ابدي ليس بجسم ولا جسماني وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق رازق
ونحوهما وظاهر ان شيئا من ذلك ليس علما بحقيقة الذات ويرد عليه انا لا نسلم
ان معلوم كل واحد من البشر ما ذكرتم ومن اين الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم

الفصل الخامس في افعاله موجد فعل العبد هو الله تعالى وانما للعبد
الكسب وهو امر اضافي يجب من العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف
الفاعل به وذلك كتعيين احد الطرفين وترجيحه وصرف القدرة وعند المعتزلة
الموجد هو العبد واطلقوا لفظ الخلق اختلفوا في افعال العباد الاختيارية
واقعة بقدرة الله تعالى من غير مدخل لقدرة العباد فيها ام هي واقعة بقدرة العباد
بعد الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد والآكل والشارب

هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل ينسب حقيقة الى
من قام به لا الى من اوجده كما ان الابيض مثلا هو الجسم الذي هو محل البياض وان
كان الموجد للبياض هو الله سبحانه وتعالى فذهب الشيخ الاشعري الى انه ليس لقدرتهم
تاثير في خلقها وانها واقعة بقدرة الله وحدها وانما الحاصل للعبد الكسب فبعضهم
ذهبوا الى ان معنى الكسب ههنا مقارنة الفعل لقدرة العبد من غير ان يكون لها تاثير
وقيل قد علم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تاثير الا للقدرة القديمة وعلم
ايضا ان القدرة الحادثة للعبد يتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض
كالسقوط فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم يعرف حقيقته وقيل ان للعبد
قدرة يختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه
فهذا الامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود الاثر هو الكسب
فهو لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور
ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او
قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة
والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليها وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام
وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب
الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد
على وجه اخر من التعلق يسمى بالكسب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى
كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرته تعالى فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له
وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له وقالت المعتزلة الموجد هو العبد
بقدرته وحدها ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقا لقرب
عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق سوى الله واجترأ المتاخرون منهم فسموا
العبد خالقا على الحقيقة ولزمهم كون كل حيوان خالقا وقد قال الله تعالى
خالق كل شي انا كل شي خلقناه والله خلقكم وما تعملون هو الله الخالق فعال
لما يريد كل من عند الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى وقد تواتر من النبي
كل كائن بتقدير الله ومشيته اشارة الى ما الزم المعتزلة على قولهم باستناد افعال

العباد ايهم من الفساد الذى دلت الدلايل السمعية من الكتاب و السنة على
خلافه وهو ان يكون كل انسان بل كل حيوان خالقا لافعاله فاعلا لها فلا يكون
الواجب تعالى خالقا لجميع الاشياء و قد دلت الايات والاحاديث على ان الكل
مستند اليه تعالى خلقا وتقديرا قال الله تعالى لا اله الا هو خالق كل شى فاعبدوه
تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح ان يقال انه خالق البعض كافعال نفسه
لان كل حيوان عندكم كذلك بل بعضها وغيرها فيدخل فيه اعمال العباد ويخرج القديم
بدليل العقل فيكون بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بها
و قال و لم يكن له شريك فى الملك وخلق كل شى فقدره تقديرا يدل على المطلوب
بالعموم و بان قوله وخلق كل شى ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكن شريكا
له فى الملك لكنه قد يخلق بعض الاشياء والا لما كان ذكره بعد نفى الشريك مستفيدا
وقال انا كل شى خلقناه بقدر اى خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير و قصد
او على مقدار مخصوص مطابق للغرض والمصلحة وتخصيص هذا المعنى كان
المختار نصب كل شى اذ على تقدير الرفع اشتبه الخبر بالصفة فيتغير المعنى وقال
والله خلقكم وما تعملون فان جعل كلمة ما مصدرية فالامر ظاهر وكذا ان كانت
موصولة لانها عامة تتناول الاوضاع والحركات والمعاصى والطاعات جميعا
وقال هو الله الخالق فاذا جعل الضمير للشان ضميرا مبهما تفسره الله الخالق
هو الخبر فيفيد الحصر ويدل على المقصود واما اذا جعل الضمير مبتدا وخبره الله
ويكون لفظ الخالق صفة فيفيد دلالة عليه تامل و قال فعال لما يريد اى يفعل كل
ما يتعلق به ارادته ومشيته وهى متعلقة بالايمان وساير الطاعات ايضا فيجب
ان يكون موجدها هو الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله خلاف الظاهر
ثم ان الظاهر انها الزام على المعتزلة حيث جعلوا الطاعات افعالا مخلوقة للعباد
واما انه تعالى خالق جميع الاشياء من الشرور والقبايح فليس فيه دلالة ظاهرة
و قال وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه
من عندك قل كل من عند الله فدل بظاهره ان جميع الحسنات والسيئات من
الطاعات والمعاصى وغيرها بخلق الله تعالى لانه منشاء الاحتياج وهو لا مكان

والحدوث

والحدوث مشترك بين الكل فلا ينبغى لعاقل ان يخفى عليه فما لهم لا يفهمون فعلى
هذا يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
محمولا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين وقال تعالى كتب فى قلوبهم
الايمان فدل به على انه هو الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب و قال انه هو اضحك
وابكى فبين بانه الذى اوجد الضحك والبكاء و قد تواتر الاحاديث الواردة
فى باب القضاء والقدر بان الكل بمشيته وارادته وان كانت احاد التواتر الا انها
متواترة المعنى فمنها ما روى عنه عم مرفوعا انه قال احتج آدم وموسى فقال موسى
يا آدم انت ابونا واخرجتنا من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه
وخط لك التورية بيده تلومنى على امر قدره الله تعالى على قبل ان يخلقنى باربعين سنة
فحج آدم موسى ومنها ما روى عنه عم انه قال لا يؤمن عبد حتى يؤمن باربع يشهد
ان لا اله الا الله وانى رسول الله بعثنى بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره ومنها ما روى عنه عم انه قال كل شى بقدر حتى العجز والكيس
و لو كان فعل العبد بقدرته لزم اجتماع المؤثرين لما ثبت من شمول قدرة الله
تعالى ولكان عالما بتفاصيله ولكان متمكنا من تركه مع ترجح الفعل المرجح لا يكون
منه ويجب عنده الفعل ومع انه معلوم لله تعالى هو وقوعه ام كان من الوجوه السمعية
وهذه هى الوجوه العقلية يدل على انه ليس للافعال الاختيارية اثر القدرة العبد
فيكون المؤثر فيها هو الله سبحانه كما انه مؤثر فيما سواها اتفاقا فيتحقق بذلك ان
لا مؤثر فى الوجود الا الله تعالى كما هو عند اهل الحق فالاول تقريره انه لو كان العبد مؤثرا
فى افعاله وكانت من الممكنات فيكون مقدورة لله تعالى ايضا لزم اجتماع مؤثرين
مستقلين فى تلك الافعال احدهما قدرة العبد كما زعموا والاخر قدرة الله تعالى لما ثبت
من انها شاملة لجميع الممكنات لا يقال شمول قدرة الله تعالى لها لا يقتضى تاثيرها
فيها حتى يجتمع فيها المؤثر بل المعنى بجواز تاثيرها على وفق الارادة ومن
الجايز ان لا يتعلق ارادة منه تعالى بتلك الافعال لانا نقول جواز تاثيرها يستلزم
جواز الاجتماع فيكون محالا كالاجتماع وفيه نظر فانه عند تاثيرها لا يبقى
لقدرة العبد فلا يلزم الاجتماع والثانى انه لو كان العبد مؤثرا فى افعاله لكان

عالما بتفاصيل واللازم باطل فكذا الملزوم بيان الملازمة ان الفعل الواقع على
قدر معين وعلى صفة معينة يمكن ان يقع على أزيد منه وانقص وعلى غير تلك
الصفة فايجاده على ذلك القدر المعين والصفة المعينة بالاختيار لا يكون الا
بقصد وشعور ولهذا استدل بالخلق على العلم كما في قوله تعالى الا يعلم من خلق واما
بطلان اللازم فلان النايم يصدر عنه افعال اختيارية وهو غافل عنها والمتحرك
في مسافة يقطعها غافل عن تفاصيل اجزائها وعن السكنات الواقعة في خلالها
وعن الاحياز والامكنة والاوقات والازمنة التي وقعت فيها واجيب بان الايجاد
لا يستلزم العلم الا مع القصد والقصد ليس الا الى الفعل المعين مجملا فيكفي العلم
الاجمالي وبان العلم بالتفاصيل لا يستلزم العلم بذلك العلم ومن الجايز ان يعلم
النايم حين صدور الافعال منه تفاصيل تلك الافعال ولم يشعر بذلك العلم ولم يبق
ذلك الشعور ولا يخفى على المنصف بعد هذا الثالث انه لو كان العبد مصدر الافعاله
بالاختيار لكان متمكنا من الترك فترجيح الفعل على الترك يحتاج الى مرجح فان
كان ذلك المرجح ايضا صادرا من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن منه
يكون من الواجب وعند حصوله يجب ذلك الفعل والا لزم جواز تركه فلا يكون
المرجح مرجحا هف ومع وجوبه لا يبقى الا عين الجبر واعترض ايضا لو شك ان علمه تعالى
محيط بالجزئيات الواقعة في احد الازمنة فلم يكن عدمه ووقوعه عدمه والا ما انقلب
العلم جهلا فيكون واجبا فلا يكون فعلا اختياريا للعبد واجيب بانه منتقض
بالواجب تعالى فانه تعالى مختار يصدر عنه الافعال بالاختيار وهذا الدليل
ان تم لدل على انتفاء اختياره تعالى فيها هف بيان ذلك انه يقال لو كان صدور
الافعال عن الواجب بالاختيار لتمكن من الترك فيحتاج ح الى مرجح يجب معه
صدورها عنه والا لم يكن مرجحا وانتفى الاختيار مجال لورود بالفرق بان
ارادة الواجب قديمة لا يحتاج الى مرجح بخلاف ارادة العبد الحادثة اذ هي
محتاجة الى مرجح قديم من الواجب يجب معه صدور الفعل ولم يتمكن من الترك
فيكون اضطراريا فان قلت هذا الفرق غير ضاير للمناقض فانه لان يقول انه لم
يمكن الترك مع الارادة القديمة لزم الايجاب وان يمكن فيصير المرجح يجب

وفي نسخة [illegible]

صدور ذلك الفعل عن الفاعل معه فيكون افعاله تعالى اضطرارية لا اختيارية قلت
المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح اخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل ويكون افعاله اختيارية
اقول الواجب تعالى مع ذلك المرجح القديم ان لم يتمكن من الترك جاء الوجوب وان
تمكن من الترك لم يتصور ان يكون مرجحا معه وحده باترجح الفعل على الترك واعلم ان
الخصم سلم ان افعال العباد غير الاختيارية انما هي اثار للواجب تعالى وتنازع
في افعالهم الاختيارية فاذا ثبت ان تلك الافعال لا يمكن ان يكون صادرا عن العبد
بالاختيار يثبت ان افعالهم ليست منهم ويلزم الخصم وقد يستدل بانه لو قدر
على فعل لقدر على اعادته وعلى مثله وعلى خلق الاجسام ولكان فعل لخلق
الايمان احسن من فعل الباري كخلق الشيطان ولما صح سؤال الايمان والشكر
عليه للمتقدمين في هذا المطلب وجوه الاول انه لو كان العبد قادرا على
فعله الاختياري لكان قادرا على الاعادة والتالي بط اتفاقا اما الملازمة
فلان الاعادة وجود بعد العدم كالابتداء والاحداث فالقدرة على احدهما
دون الاخر تحكم الثاني انه لو كان قادرا على فعل لكان قادرا على ايجاد مثله
لان حكم الامثال واحد والتالي بط الثالث انه لو كان قادرا على ايجاد شيء
لكان قادرا على ايجاد الجسم لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث
والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في الجسم وغيره الرابع انه لو كان موجدا
لافعاله لكان الايمان والطاعات منها وخلق الشياطين والموذيات من الله
تعالى ولا شك ان الاول احسن من الثاني فيكون فعل العبد احسن من فعل الله تعالى
عن ذلك الخامس ان الامة باسرهم يسئلون من الله الايمان وفعل الطاعات واجتناب
الكفر والمنهيات واذا كانت تلك الافعال منهم وبقصدهم واختيارهم لم يكن
لذلك السؤال معنى ولا وجه لحمله على طلب مقدماتها كالاقدار والتمكين لانها حاصلة
وعلى التقرير والتثبيت لانه عايد الى الحصول في الزمان الثاني وانما يكون عندهم
بقدرة العبد السادس انه لو كان الايمان من افعال العبد لما صح الشكر عليه وعلى
اعطائه وانما يتصور ذلك اذا كان من افعال الله تعالى لكن الامة اجمعوا على صحة
الشكر على الايمان فيكون من افعاله تعالى لا من افعالهم واما المعتزلة فانهم

من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب
دواعيه وقصوده ويقطع بان ما يطلبه ويرضى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو
فعله فاعله والجواب ان ذلك لا يفيد كونه خالقه وايجاده بل كونه متعلق قدرته
وارادته واقعا على وفق قصده ودواعيه المعتزلة القائلون بتاثير قدرة
العبد في افعالهم الاختيارية استقلالا افترقوا فرقتين فمنهم كابي الحسين
البصري واتباعه زعموا بداهة هذا الحكم ثم ذكروا في ذلك وجوها اما تنبيهات
واما دلايل على العلم ببداهة ذلك فان الحكم قد يكون ضروريا والعلم ببداهته
يحتاج الى نظر واستدلال ومنهم كقدمائهم جعلوه نظريا واثبتوا بالنظر والدليل
وسياتي الكلام في هذا فاما الوجوه التي كانت للفرقة الاولى فالمذكور في الكتاب
ثلثة الاول ان كل احد يجد في نفسه التفرقة بين سقوطه من السطح وصعوده
الى الجبل ويعلم بالضرورة ان الحركة السقوطية غير مستندة الى قدرته واختياره
وان الصعود به مستندة اليهما وانه لولا القدرة لم يصدر عند الغافلة بخلاف
الاولى اذ لا مدخل لها فيها الثاني ان كل عاقل يجد تصرفاته نافذة في مطالبه
ومقاصده وارادته ودواعيه كالاقدام على الاكل حالة الجوع وعلى الشرب
حالة العطش ولا معنى لوجود الفعل بالاختيار الا الذي يحدث من الفعل
موافقا للدواعي الثالث ان كل احد يعلم قطعا بلا شوب ريب لدفع ذلك ان ما
يطلب فعله من احد او ينهاه عنه او يتمنى منه ويتعجب هو مما يحدثه المامور والمنهي
وغيره وكل هذا يدل على ان فعل العبد بايجاده واحداثه ولا يذهب عليك ان هذه
الوجوه تليق بالفرقة الثانية والجواب ان هذه الوجوه تفيد ان افعالهم الاختيارية
المذكورة مستندة الى قدرتهم واختيارهم بمعنى ان قدرتهم متعلقة بتلك الافعال
وهي واقعة بحسب القصد والارادة منهم واما ان ذلك التعلق هو تعلق التاثير
كاين عرى او تعلق الكسب كما نقول فلا دلالة في ذلك عليه ومنهم من احتج
عقلا بانه لولا استقلال العبد لبطل المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوايد الوعد والوعيد ونحو ذلك وبان من افعال العبد قبايح لا يجوز
ان يخلقه الحكيم كالظلم والشرك وساير المعاصي وبانه يوجب اتصاف الباري

بما لا ينبغي كالكافر والظالم والاكل والقاعد وغير ذلك والرد بان الكسب وتعلق
القدرة والارادة كاف والا فلا نزاع في الوجوب والامتناع بناء على المرجح الموجب
او العلم الازلي والقبيح فعل القبيح لا خلقه الا يرى انه خلق اصل جميع القبايح
وهو الشيطان والفاعل من قام به الفعل لا من اوجده في محل آخر الفرقة الثانية
من المعتزلة اي القائلون بكسبه هذا الحكم استدلوا عليه بوجوه عقلية ووجوه
سمعية اما العقليات فثلثة الاول ان العبد لو لم يستقل في افعاله لزم بطلان
ما هو ثابت اتفاقا منها المدح والذم فان الجمهور على انه يصح مدح العبيد على
افعالهم الحسنة وذمهم على القبايح فلو لم يكن تلك الافعال منهم وبقدرتهم لم يصح
ذلك اذ من البين ان المدح على ما ليس بفعلهم مما لا معنى له ومنها الامر والنهي
فان صحتهما تقتضي قدرة المامور والمنهي على المامور به والمنهي عنه فاذا لم يكن
لقدرة العبد تاثير لم يبق لهما وجه صحة ومنها الثواب والعقاب فانهما انما يقعان
جزاء للافعال الحسنة والسيئة فاذا لم يكن لهم افعال تصدر عنهم بقدرتهم لم
يستحقوا لا ثوابا ولا عقابا ومنها فوايد الوعد والوعيد فان الوعد للترغيب والحث
الى اصدار الحسنات والوعيد للترهيب والزجر من القبايح فاذا لم يكن صدور
حسنة ولا سيئة منهم لم يتصور افادتهما شيئا من ذلك ومنها الفرق بين الافعال
التي حكم العقل والشرع بحسن بعضها وقبح بعضها كالايمان والكفر فان الاول
حسن والثاني قبيح واذا لم يكن للعبد اختيار فيهما بل كون كل منهما اثرا للواجب
تعالى وهو فاعلهما في العبد لم يمكن ان يقال احدهما حسن يستحق بسببه الثواب
والجنة والاخر قبيح يستحق به العذاب والنار الثاني ان من الافعال الاختيارية
للعبد ما هو قبيح لا يمكن استناده الى الصانع الحكيم فانه عارف بقبحه غني عن فعله
والعالم بالقبيح الغني عنه لا يفعله البتة يشهد بذلك بديهة العقل الثالث انه لو كان
الباري تعالى مصدر الجميع الافعال الاختيارية لكان فاعلا لها فيكون متصفا
بالظلم والاكل والكفر والقعود والقيام وغير ذلك كما تاتي الاشارة بالفروع
وبالاتفاق والجواب عن الاول ان استحقاق المدح والذم قد يكون باعتبار
المحلية كالمدح بحسن الطلعة واعتدال القامة وان سلم توقفه على القدرة

فيكفي فيهما تعلق القدرة ولو بطريق الكسب في المقارنة والاداء وان لم يكف في المدح
والذم تعلق القدرة على الوجه الذي قلنا بل لا بد من استقلال العبد في افعاله
لزم عليهم ايضا بطلان المدح والذم فانهم لا يقدرون على النزاع في ان
الفعل واجب الصدور عند حصول المرجح الذي ليس من العبد او بسبب تعلق
العلم الازلي تعالى بصدوره ووقوعه او ممتنع الصدور عند عدم ذلك كما سلف
اقول لو قالوا لا يحتاج في صحة المدح والذم الى الاستقلال ولا يكفي ايضا تعلق
القدرة بطريق الكسب بل لا بد فيهما من تاثير قدرة الممدوح وان توقف ذلك بشرط
يجب عند حصول ذلك الشرط ويمتنع عند عدمه لم يتوجه عليهم ذلك وعن الثاني
ان الفعل قد يكون قبيحا بالنسبة الى فاعله المسند اليه حقيقة لا بالنسبة الى
فاعله الذي اوجده فان الفعل انما يسند حقيقة الى ما قام به لا الى من اوجده فان
الاسود هو محل السواد لا موجده فيجوز ان لا يكون قبيحا بالنسبة اليه بل ان
يكون له عاقبة محموده فالحاصل ان خلق القبيح ليس قبيحا وبهذا يعلم الجواب
عن الوجه الثالث فان خالق الظلم لا يسمى ظالما بل محله يتصف بذلك كالجسم
بالسواد وسمعا الايات الواردة في اسناد الافعال الى العباد سيما ما
ينبئ عن معنى الايجاد مثل من عمل صالحا ما تفعلوا من خير فتبارك الله احسن
الخالقين وفي انداد مانع من الايمان والطاعة والالجاء على الكفر والمعصية
مثل وما منع الناس ان يؤمنوا ما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون وعلى تعليق
افعال العباد بمشيتهم اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن والجواب ان بعضها
غير المتنازع والبعض مأول جمعا بين الادلة ومشية العبد ليست الا بمشية
الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله الوجوه السمعية للمعتزلة وهي الايات
الدالة على تاثير قدرة العباد في افعالها فكثيرة حتى انهم زعموا انه ما من اية الا
وفيها ما يدل على بطلان الجبر ثم هي على كثرتها منحصرة في انواع معدودة فمنها
الايات الواردة في اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهي
اكثر من ان تحصى فليبدا من قوله يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله الذي
يوسوس سيما الايات الدالة صريحا على اسناد الايجاد اليهم كما ورد بلفظ

العمل

العمل من عمل صالحا فلنفسه يجزي اساؤا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
وبلفظ وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه افعلوا الخير وبلفظ الخلق فتبارك
الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير
ومنها الايات الواردة في انداد مانع من الايمان والطاعة والالجاء الى الكفر
والمعصية توبيخا للكفار والعصاة مثل قوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
الا ان ياتيهم سنة الاولين او ياتيهم العذاب قبلا وقوله ما لهم لا يؤمنون
وقوله كيف فعلى مذهب المجبرة للكفار ان يقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته
واردته واجبرت بجعل ذلك موانع الايمان وانك ما خلقت الايمان فينا
وكنا عاجزين عن ذلك فيكون القران حجة لهم لا عليهم والى هذا اشار الصاحب
عباد وكان معتزليا ساعيا في اعلاء مراتب اهله حيث قال كيف يامر بالايمان ولم
يرده وينهى عن الكفر واراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرف
عن الايمان ثم يقول اني تصرفون ويخلق فيهم الافك ويقول اني يؤفكون وانشأ
فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون ومنها الايات الواردة الدالة على ان
افعال العباد معلقة بمشيتهم كقوله تعالى اعملوا ما شئتم فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا احاط بهم سرادقها لمن شاء منكم ان يتقدم
او يتاخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا والجواب ان بعضها وهو
القسم الاول منها غير المتنازع فان النزاع انما هو في موثر الافعال وموجدها
لا فيما قام به الفعل ومحله واسناد الفعل الى الفاعل انما يفيد المعنى الثاني
لا الاول فان الفاعل المسند اليه الفعل هو ما قام به الفعل لا ما اوجده وتمام
الكلام فيما سبق فليرجع اليه وان بعضها وهو الوجه الثاني مأول فانه لما ثبت
بالدليل القطعي ان الكل بقضاء الله وقدره وجب تاويل ما يدل على خلافه
من الالفاظ فيكون هذه الالفاظ اي العمل والفعل وغيرهما مجازات
عن السبب العادي فالمعنى من صار سببا عاديا للعمل الصالح فلنفسه وعلى
هذا القياس ويكون هذه الاسنادات مجازات من قبيل اسناد الفعل
الى سببه العادي لملابسة كما في بنى الامير المدينة واما الجواب عن الوجه

الثالث هو ان للعبد مشيئة في افعاله لكن مشيئته بمشيئة الله تعالى كما دل عليه
قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله والحق انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين لان المبادي القريبة على الاختيار والبعيدة على الاضطرار
فالانسان مضطر في صورة مختار هذا اشارة الى ان معتمد الفريقين في
هذه المسئلة يعارض بعضه بعضا ويناقضه فان معتمد الجبرية على انه لابد
لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ويجب الفعل عند حصوله ويمتنع
عند عدمه ومعول القدرية على ان العبد لو لم يكن قادرا على فعله لما حسن المدح
والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلايل العقلية اعتماد
الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية
على ان افعال العباد واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضتان
ومن الالزاميات الخطابية ان القدرة على الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد الذي
هو منبع النقصان وان افعال العباد تكون سفها وعبثا فلا يليق بالمتعالي عن
النقصان واما الدلايل السمعية فالقران مملوء مما يوهم بالامرين وكذا الاثار
الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدح في قولنا لا يترجح الممكن الا لمرجح يوجب
انسداد باب اثبات الصانع فالحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض
ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال العباد على قدرته
واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة
مختار كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط
للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني واقول وعلى هذا التحقيق يلزم ان يكون
الافعال اثار القدرة القديمة بواسطة القدرة الحادثة والداعية اللتان يجب
وجودها عندهما والمذهب المنصور هو انها اثار لها بالذات بلا واسطة والله اعلم
واحكم وافعاله بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بوسط
موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى
الاعلام والكتابة وبمعنى الالزام في الواجبات خاصة من المشهورات بين اكثر
اهل الملل والنحل ان الحوادث كلها بقضاء الله تعالى وقدره ولا يخفى وجهه على

قولنا ان الكاينات كلها بخلق الله تعالى وايجاده اما ابتداء كما هو راي الجمهور واما
بواسطة خلق القدرة والداعية الموجبتين للافعال الاختيارية للعباد
كما هو راي الامام الرازي وتحقيق المصرح معنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها اقواتها وفي شرح
المواقف ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء
على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين
في ذواتها واحوالها انتهى فان قلت قد قيل ان الرضا بالقضاء واجب والقبايح
من افعال العباد كالكفر مثلا قبيح فليس بواجب فلو كان الكفر بقضاء الله تعالى
لكان الرضاء به واجبا ممتنعا وهو مح قلت الكفر هو المقضي لا القضاء والرضاء
انما يجب بالقضاء لا المقضي فالرضاء بالكفر لا يكون الرضاء بالقضاء بل بالمقضي
وهذا ليس بواجب اقول معنى القضاء ح هو خلق الكفر وايجاده ولا يخفى انه
امر اعتباري بين الخالق والمخلوق والرضاء به انما يتصور مع الرضا بالمخلوق
الموجود فانا بالبديهة نشهد بان المخلوق في حد نفسه من غير نظر الى متعلقه لا
يتصف بحسن ولا قبح ولا بالرضاء وعدمه فيعود الكلام الى القول بان ايصال
الضرر الى احد حسن والضرر قبيح وهذا كما ترى بل الاقرب ان يقال ان الافعال
في حد نفسها لا تتصف بحسن ولا قبح ولا باعتبار نسبتها الى خالقها وموجدها
بل الاتصاف بذلك انما يعرض لها باعتبار محالها وموصوفاتها فالرضاء بالكفر
من حيث انه مخلوق الله ومقدر عند الله ومكتوب في الصحف واجب من حيث
انه صفة للكافر وهو متصف به وسبب عذاب له كما سلف تحقيقه ليس بواجب
بل مستكره فان الرضا هو التسليم وترك الاعتراض وليس لاحد ان يعترض
على الخالق في خلق شيء واما الاعتراض على المظاهر المتصف فقد ورد الامر به
في الشرع فلا يجب تركه والله اعلم ثم المعنى الذي ذكرنا في القضاء والقدر لا يستقيم
عند القدرية القائلين بان افعال العباد بقدرتهم واختيارهم فيكونان عندهم
اما بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله
تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيصح في الواجبات دون غيرها او بمعنى الاعلام

والتبيين والكتابة في اللوح المحفوظ كما في قوله تعالى الا امراته قدرنا انها لمن الغابرين
اي علمنا بذلك وكتبنا في اللوح المحفوظ فيصح مطلقا ثم لا خلاف في ذم القدرية
و سموا بذلك لفرط اشتغالهم بنفي ما قالوا ان المثبت اولى بان ينسب اليه مردود
بقوله ع القدرية مجوس هذه الامة وقوله ع اذا قامت القيامة نادى مناد اين
خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بالنسبة فقد ورد
في صحاح الاحاديث انه لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم
القائلون بنفي كون الخير والشر بتقدير الله تعالى ومشيته وسموا بذلك لمبالغتهم في نفيه
وكثرة مدافعتهم اياه قالوا مثبت القدر اولى بذلك الاسم من النافي لان الشايع
هو نسبة الشخص الى ما اثبته ويقول بكالجبرية والحنفية والشافعية لا الى
ما ينفيه وهذا القول منهم مردود بدليل ان النبي ع قال القدرية مجوس هذه
الامة ولا شك ان المجوس هم الذين ينسبون الى الله تعالى والشر الى اهرمن فالمشابهة
معهم في نفي ان الكل بتقدير الله ومشيته لا في اثباته وقال ع ايضا اذا قامت القيامة
نادى مناد اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان من لا تفويض الامور
كلها الى الله وينسب بعضها الى نفسه يكون هو المخاصم لا من فوض الكل اليه ولا يرى
نفسه الا عبدا مقدرا لا متقلبا كيف ما يشاء وايضا من يضيف القدر الى نفسه
ويدعي كونه الفاعل وهو اولى بذلك الاسم من النافي له النصوص الشاهدة
بان الكل بمشية الله اكثر من ان يحصى حتى صار بمنزلة المثل ما شاء الله كان وما
لم يشأ لم يكن كيف لا وقد ثبت انه خالق للكل فيريده وعالم بعدم وقوع ما لم
يقع فكيف يريده المذهب ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كاين موجود في وقت
من الاوقات ولم يتعلق بما لا يوجد اصلا والنصوص الشاهدة بان الكل
اي كل المكونات بمشية الله وارادته كثير بحيث لو اراد احد احصاءه عسى
ان يعجز كقوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين انك
لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء واشتهر هذه المسئلة بين الانام
حتى صار بمنزلة المثل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وروي هذا ايضا مرفوعا
الى النبي ع والدليل على ذلك ما بينا ان خالق الكل هو الله تعالى بقدرته وارادته

فلا بد من تعلق الارادة به لانها الصفة المرجحة لاحد طرفي الممكن على الاخر وبدون
ذلك لا يتصور وقوع شيء من المكونات واما الثاني فهو عدم تعلق الارادة
بما لا يقع فلان المعدوم معلوم عدمه فوقوعه فاستحال وقوعه لاستلزامه انقلاب
العلم جهلا وهذه الاستحالة ايضا معلومة له تعالى والعاقل لا يريد ما من علم
استحالته فان قلت خلاف المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا كان متعلق
المصلحة يجوز ان يكون مرادا وايضا من اخبره النبي بانه سيقتل يوم فلان فهو يعلم
ذلك قطعا لاستحالة كذب الخبر الصادق مع انه لا يريد القتل بل يريد عدمه قد
قلت المعدوم لا مصلحة فيه ولو سلم فجواز التعلق عقلا بالنظر الى امكانه
ومقدوريته لا يستلزم وقوع التعلق فان التعلق انما يتحقق بالنسبة الى
وقوع شيء يعلم انه يقع في وقت واما لا يقع اصلا فلا يمكن تعلق القدرة واما المتعلق
به فهو التمني ولا كلام فيه والمعتزلة جزموا بانه لا يريد القبائح بل اضدادها دها
وان لم يقع فجعلوا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح
قبيحة وان العقاب على ما اريد ظلم وان الامر بالايراد والنهي عما يراد سفه
وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة والكل فاسد المعتزلة بناء على
قدرة العباد في افعالهم يقولون ان الله تعالى لا يريد القبائح كالكفر والنفاق
والفسوق والجور بل يريد اضدادها وهي المحاسن كالايمان والطاعة والعدل
وتلك القبائح انما يصدر عن العباد بارادتهم دون ارادة الباري وانما يريد
الباري منهم الاضداد باختيارهم وارادتهم ولم يتحقق ذلك منهم لفرط تعنتهم
وذكروا البيان ذلك وجوها الاول ان ارادة القبيح قبيحة فلا يليق بان يريد
العالم بقبحه الحكيم في افعاله المعرى عما سواه الثاني لو كانت القبائح مرادة الله
تعالى لم يعاقب احدا بفعلها لان العقاب على ما اريد ظلم وان الله تعالى لا يظلم
مثقال ذرة الثالث ان الله تعالى امر بالطاعات غير ما انه لم يقع ونهى عن
المعاصي فلا يريد ما ان وقع لان ارادة المنهي عنه وكراهة المامور به سفه
والله سبحانه منزه عن ذلك الرابع ان الارادة يستلزم الامر والرضا والمحبة
فلو اراد القبائح لكان آمرا به راضيا عنه محبا له والتالي باطل لقوله تعالى

ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والثاني يجب الفساد وبطلان
اللوازم يدل على بطلان الملزوم فالقبايح ليست مرادة الله تعالى والجواب عن الاول
ان القبايح انما يكون قبايح بالنسبة الى موصوفاتها واما بالنظر الى خالقها وموجدها
فليس فيها قبح وقد مر وعن الثاني ان العقاب تصرف في ملكه ولا يتجه عليه اعتراض
في افعاله وعن الثالث ان الامر بالشيء لا يستلزم ارادة الامر اياه فكم من امر يامر
عبده بشيء ولا يريده بل يريد خلافه كما اذا امر المولى عبده حتى تتضح انه يطيعه
ام لا او حين يعتذر عن ضربه بانه غير مطيع وعن الرابع ان الارادة لا يستلزم
الامر بل قد ينفك عنه فانه تعالى يامر بالايمان ولا يخلقه ويخلق الكفر في الكافر
ولا يامر به وكذا لا يستلزم الرضى والمحبة لما فيهما من الاستحسان وترك الاعتراض
والتعذيب فهو سبحانه وتعالى يريد كفر الكافر ويخلقه ومع ذلك يبغضه
وينهاه عنه ويعاقبه عليه ولا يرضاه   واما الرد على الذين قالوا لو
شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا فلقصدهم الاستهزاء وجعل ذلك عذرا لهم
ولذا جعلوا مكذبين لا كاذبين وحكم بانه لو شاء لهداهم اجمعين استدلت
المعتزلة على مدعاهم بقوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا
ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا باسنا
قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون
وجه الاستدلال ان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على قولهم لو شاء الله ما
اشركنا وليس فيه دلالة الا على نسبة الكفر الى مشية الله وارادته
تعالى وكذبهم في ذلك واباهم وعاقبهم عليه وجعلهم تابعين للظن حاكمين
في ذلك بالخرص والتخمين عارين عن العلم واليقين ولو كان ذلك القول منهم
حقا مطابقا للواقع لما يليق بحالهم ذلك والجواب ان التوبيخ والذم انما توجها
الى المشركين لقصدهم الاستهزاء والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك ولهذا
قال كذلك كذب من قبلهم فجعلهم مكذبين لا كاذبين وقال بعد هذه الاية قل
فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فقد صرح بانه لو شاء هدايتهم
لهديهم وان المشية لم يتعلق بهدايتهم ودل بان هذا القول منهم لاجل

تعنتهم

تعنتهم وتجلجهم واسكات المسلمين كما اذا قال القدري للسني لو شاء الله
رجوعي الى مذهبكم وخلق في عقايدكم لرجعت   واما قوله تعالى كل ذلك كان
سيئه عند ربك مكروها فالمراد مكروها بين الناس ومجاري العادات
دليل اخر للمعتزلة وجه الاستدلال بها انه تعالى بين فيها ان المنهيات
مكروهة عنده فلا يكون مرادة اذ الكراهة والارادة ضدان فيستحيل
اجتماعهما والجواب ان المعنى كونها مكروهة عند العقلاء وفيما بين الناس
ومجاري العادات لمخالفتها المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها
ويكون المعنى معدودا عند الله من المكروهات عند الناس او يقال ان المعنى
كونه منهيا عنه مجازا توفيقا للادلة   الحسن والقبح بمعنى
استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب في حكم الله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا ولانه لو كان لذات الفعل لما تخلف عنه ولان
العبد لا يستقل بفعله والمدح والذم عقلا سعى عدم الاستقلال اهم المهمات
في هذه المسئلة تعيين محل النزاع ليكون النفي والاثبات واردين على شيء
واحد فنقول الحسن والقبح قد يطلقان بمعنى ملايمة شيء ومنافرته فيقال
اللذة وما يودي اليها حسن اي ملايم والالم وما يودي اليه قبيح اي منافر
وقد يطلقان على صفة الكمال والنقص فيقال العلم حسن وكمال لما هو
فيه والجهل قبيح ونقص لما هو فيه ولا شبهة في ان العقل لا يحتاج في ادراكهما
باحد هذين المعنيين الى سمع فلا نزاع في ذلك وقد يطلقان بمعنى
استحقاق المدح والذم في الدنيا والثواب والعقاب في الاخرة وان اريد
شمولهما لافعال الله تعالى يحذف الثواب والعقاب والنزاع انما هو فيهما
بذلك المعنى فعندنا انه بمجرد حكم الشرع بذلك فالمامور به هو الحسن والمنهي
عنه هو القبيح وغيرهما ليس بحسن ولا قبيح وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة
مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق
فاعله ذما وعقابا ثم انها قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح
الكذب الضار وقد يدرك بالعقل بالضرورة بالنظر والكسب كحسن الصدق

الضار وقبح الكذب النافع وقد لا يدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر بل
بالشرع كحسن صوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فادراك الحسن والقبح في هذه
القسم الاخير انما هو من الشرع والشرع كاشف عنه بامره ونهيه وكاشفه
عنهما في القسمين الاولين اذا وقع فانما هو لتاييد حكم العقل به فذهب الاوايل
منهم الى انهما ذاتيان للافعال عارضان لها لذواتها لا لصفات فيها وقيل
بل يرجعان الى صفات ذاتية حصصة لها وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى ذلك في القبيح فقط دون الحسن فانه يكفي فيه انتفاء الصفة المقبحة و
قال الجبائي بل الى صفات اضافية او حقيقية كما في لطم اليتيم تاديبا وظلما
لنا وجوه الاول انه لو كان حسن الافعال بالمعنى المذكور وقبحها كذلك عقليا
لزم تعذيب تارك الواجب قبل ورود الشرع والتالي باطل لقوله تعالى وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا اذ حمل لفظ الرسول على معنى يشمل العقل بعيد
لا يصار اليه فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة على اصلهم من وجوب تعذيب
من استحقه اذا مات بلا توبة وعدم العفو الثاني انه لو كان الحسن والقبح
عقليين ناشيين للافعال لذواتها او لصفات حقيقية لازمة لها لما
تخلف عنه في شيء من الصور والتالي باطل فان في الكذب قد يكون نجاة نبي
او ولي من القتل ظلما فيجب فيحسن وكذا قد يجب مرة ويحرم اخرى كالقتل
قصاصا وظلما وهذا الوجه دليل على غير ابي الحسين كما لا يخفى الثالث
انه لو كان الحسن والقبح عقليين لكان العبد مستقلا في افعاله لكن التالي
باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فبالاتفاق منا ومن الخصم واما بطلان
التالي فلان افعاله اما ان يتوقف على مرجح ليس منه او لا يتوقف والثاني باطل
لانه اما ان لا يتوقف على مرجح اصلا فيصدر عنه تارة ولا يصدر عنه اخرى
بلا تجدد امر فيكون اتفاقيا حاصلا بلا سبب فلا يتصف بحسن ولا قبح
على انه يفضي الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف
على مرجح يكون منه ومن افعاله فينقل الكلام الى ذلك المرجح ويقال صدور
ذلك المرجح منه اما ان لا يتوقف على مرجح اصلا فيلزم ان يكون اتفاقيا واما

ان يتوقف على مرجح اخر منه فينقل الكلام اليه ويتسلسل واذا بطل هذا ثبت ان صدور
الافعال عن العباد يتوقف على مرجح ليس منهم ويجب الفعل مع ذلك المرجح ويمتنع
عند عدمه فيصدر ذلك الفعل من العبد صدورا لازما عند خلق الله تعالى
ذلك المرجح فيه فلا يستقل العبد في فعله فلا يتصف بالحسن والقبح العقليين
باعتراف الخصم فان قلت كما ينفي ذلك اي عدم استقلال العبد في افعاله
وصدورها عنه بالاضطرار الحسن والقبح العقليين كذلك ينفي الحسن والقبح
الشرعيين لان التكليف بالافعال حينئذ تكليف بما لا يطاق وهو وان كان
مجوزا عندكم لكن لا يقولون بوقوعه وبان كل تكليف كذلك قلت مقارنة
الافعال للقدرة والاختيار كافية في حسن التكليف بها عندنا من غير تاثير
لهما فيهما سواء صدرت عن المكلف بالوجوب عند حصول الداعي من الباري
تعالى او كانت صادرة عنه تعالى اولا وبالذات مقارنا للقدرة والارادة
الحادثتين في العبد فلم يرد علينا نقض بذلك   وقالت المعتزلة بل
بالعقل لان حسن الاحسان وقبح العدوان ضروري ولان العقل عند
التساوي يوثر الصدق وانقاذ الغريق على الكذب واهلاكه ولانه لو لم
يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب لم يثبت النبوة والجواب عن الاول انه مسلم
بالمعنى المتنازع عند التساوي بالحقيقة وعن الثالث عدم الوقوع من
القطعيات العادية احتجت المعتزلة على ان حسن الاشياء وقبحها عقليان
بوجوه الاول ان كل عاقل يجد من نفسه انه يحكم بحسن الاحسان والعدل
وقبح العدوان والظلم بلا تامل وتفكر ومن غير اعتراف بشرع فلو كانا
شرعيين لما كان الامر كذلك الثاني انه اذا عن لاحد ما يتساوى فيه الصدق
والكذب فانه يوثر الصدق ويختاره على الكذب وليس ذلك الا لان
الصدق حسن دون الكذب وكذا اذا راى غريقا يقدر على انقاذه واهلاكه
وهما سيان عنده لم يتصور في احدهما رجحان فانه يختار الانقاذ
على الاهلاك وذلك لحسنه لذاته وقبح الاهلاك الثالث انه لو لم
يكن الحسن والقبح الا بالشرع لجاز اظهار المعجزة على يد المتنبي

الكاذب ح ينسد باب اثبات النبوة لان النبي انما تثبت نبوته بالمعجزة الدالة
على تصديق الله تعالى اياه وتصديق الله تعالى للكاذب ح لقبحه فاذا جاز
ظهور المعجزة على يد الكاذب بناء على انه لا قبيح في افعاله جاز ان لا يكون صاحب
المعجزة نبيا فلم يثبت بها نبوته قطعا والجواب عن الاولين ان الحسن والقبح
المعلومين لكل عاقل هما الملائمة والمنافرة وموافقة المصلحة ومخالفتها
وان اثبات الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة
العالم والانقياد لرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل
تلك الحالة لنفسه فيستحسن ذلك الفعل من غيره فيجره ذلك الى استحسانه
من نفسه في حق الغير فلا يكون شيء من ذلك من المتنازع فيه وعن الثالث ان دلالة
المعجزة على صدق النبي وعلى نبوته كدلالة ساير العاديات لجواز ظهورها في
يد الكاذب عقلا غير ضاير كاحتمال النقائض في الضروريات العادية والحاصل
انا لا نجعل دلالة المعجزة على النبوة نظرية مفتقرة الى قبح الكذب حتى اذا لم نقل
به لكم لم يتم تلك الدلالة بل نجعلها ضرورية كساير العاديات وقد
يتمسك بان من عرف ربه بذاته وصفاته ثم اصر على الشرك ونسب كل نقص اليه علم
قطعا انه في معرض العقاب خلافا لما علم من تقرير الشارح وبانه لو كان بالشرع
لزم افحام الانبياء وقد عرفت لما كانت هاتان الشبهتان اقوى شبههم حتى ذهب
بعض اهل السنة ناظرا اليهما الى ان حسن بعض الافعال وقبحها مما يدرك
بالعقل موافقا للمعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي
وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل وكحرمة الاشراك بالله تعالى العارف به وبصفاته و
كماله ونه افردهما عن ساير الشبه فالاولى منهما تحريرها انا نعلم جزما بان من عرف
الله تعالى بذاته وصفاته يقبح منه ان يشرك بالله وينسب اليه من الزوجة والولد
وما لا يليق بكبريائه من صفات النقص وسمات الحدوث وانه ان فعل ذلك
يستحق العقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع ولم يرد والجواب عنه لكان مبنى
القطع والجزم على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بتلقينه الشاهد
فصار قبحه مركوزا في العقل بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل والثانية تقريرها

انه لو كان حسن الاشياء بالشرع لزم افحام الانبياء والتالي بط فالمقدم مثله بيان
الملازمة انه لو كان الحسن بالشرع لكان وجوب اول الواجبات كالنظر مثلا بالشرع
فللمكلف ان يقول لا انظر في المعجزة ما لم يجب علي ولا يجب ما لم انظر لان الوجوب ح
يتوقف على ثبوت الشرع المتوقف على النظر وقد مر هذا في مبحث النظر وان وجوبه
شرعي والجواب ان الوجوب يتحقق على تقدير كونه شرعيا بثبوت الشرع في نفسه
لا يتوقف على النظر بل العلم بثبوته يتوقف على النظر فقوله لا انظر ما لم يجب
علي مسلم واما قوله لا يجب علي ما لم انظر غير مسلم فانه يجب عليه النظر اذا ورد
الشرع في نفسه علم او لم يعلم وانظر او لم ينظر لا خلاف في عدم
التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين وفي وقوع التكليف بما يمتنع لسابق علم
او اخبار بانه لا يقع وانما الخلاف فيما امكن ولم يقع متعلقا لقدرة العبد اصلا
كخلق الجسم وعادة كالصعود الى السماء فعندنا يجوز لعدم القبح العقلي و لا
يقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها لها ما كسبت وعند المعتزلة لا يجوز
لكونه سفها ما لا يطاق على مراتب اولى الممتنع لذاته في نفسه كجمع النقيضين
وجعل القديم حادثا وبالعكس والثانية الممكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا
بقدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او وقع جنسه متعلقا بها لكن لم يقع نوعه
كحمل الجبل والطيران في السماء والثالثة ما لا يتعلق به القدرة الحادثة لعلم
الله تعالى بعدم وقوعه او ارادته او اخباره بذلك كايمان ابي جهل ولا خلاف
لاحد من المحققين في امتناع التكليف بالقسم الاول بناء على ان التكليف بالشيء
طلب لوقوعه فلا بد من ان يتصور كذلك والممتنع لذاته لا يتصور كذلك اي ثابتا
واقعا فان الانتفاء من مقتضيات ذاته ومن لوازمها فلو تصور واقعا لم يكن
هذا تصوره كتصور اربعة بلا زوجية وقيل يتصور كذلك لصحة الحكم عليه
فيجوز التكليف به وكذا لا خلاف في وقوع التكليف بالقسم الثالث والا لم يكن
العاصي بكفره او فسقه مكلفا بالايمان وترك الفسوق وانما الخلاف في القسم
الثاني فانا نجوز التكليف به وان لم نقل بوقوعه للاستقراء ولقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها لانتفاء القبح في افعاله تعالى كما مر ادله ومنعه

المعتزلة متمسكا بانه سفه وقبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تعالى تركه فمنهم من
ادعى العلم الضروري بقبحه ومنهم من اثبته بقياس الغايب على الشاهد فان العقلاء
يقبحون تكليف الموالي عبيدهم بما لا يطيقونه ويذمونهم معللين بالعجز وعدم
الطاقة والجواب ان ذلك لمنافاته غرض العامة ومصلحة العام ولا يتصور
ذلك في افعال الله تعالى لبراءة افعاله عن ان يكون معللة بغرض ولاشتمالها على
حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول ومنهم من ذهب الى ان تكليف
ابي لهب بان يصدق في جميع ما جاء به النبي عم ومن جملته انه لا يصدق اصلا
تكليف بجمع النقيضين واجيب بانه انما كلف بتحصيل الايمان وهو ممكن
في نفسه ممتنع لسابق العلم والاخبار اشارة الى ما يدل عليه كلام بعض
من المحققين من ان تكليفه واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا لهب بان يصدق
ويؤمن بجميع ما جاء به النبي واخبر ومما اخبر به انه لا يؤمن فقد امره ان يصدق
بانه لا يصدقه وفي ذلك جمع بين النقيضين لان وجود الايمان يستحيل ان
يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول
عدم الايمان واجيب بان المكلف به ليس هو الجمع بينهما بل تحصيل الايمان فقط
وهو امر ممكن في نفسه مقدور للعبد وانما يمتنع لاجل تعلق سابق علم بعدمه
والاخبار وقد عرفت ان الممتنع لاجل العلم والاخبار انما هو من قبيل القسم
الثالث وليس من القسم الثاني الذي هو المتنازع تعليل
بعض افعاله بالاغراض ثابت بالنص والاجماع وعليه مبنى القياس فلا وجه
حمل الخلاف على لزوم ذلك وعمومه كما يشهد به استدلالهم بانه لا بد ان ينتهي
الى ما لا يكون بغرض قطعا للتسلسل وبانه لا يعقل لتخليد الكفار نفع لاحد
ذهبت الاشاعرة الى ان افعال الله تعالى لا يجوز ان يكون معللة بغرض وخالفهم
المعتزلة في ذلك فقالوا يجب ان يكون معللة برعاية مصالح العباد وقالت
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا ثم ان المصنف
زعم انهم اهملوا في تعيين الدعوى فاستفاد من دلايلهم انهم ارادوا بذلك سلب
العموم بمعنى ليست جميع افعاله تعالى معللة بغرض وان جاز ان يكون بعضها

كذلك قال في شرح المقاصد ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة
بالاغراض نفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم واقول للاشاعرة
ههنا ابطال مدعى الخصم واثبات مدعاهم وللاول وجهان الاول انه لو وجب
ان يكون فعله تعالى معللا بغرض لكان فعله لذلك الغرض ايضا معللا بغرض اخر
اذ لا يجوز ان يكون ذلك الغرض قديما والا لزم قدم الفعل المعلل به فهذا الغرض
معلل بغرض اخر ولا يتسلسل بل لا بد من ان ينتهي الى غرض لا يكون له غرض البتة فوجب
ان يكون في افعاله ما لا يكون معللا بالغرض الثاني انه لا تعقل لبعض افعاله
غرض البتة كما في تخليد الكفار في النار ولهم في اثبات مذهبهم وجهان الاول
انه لو كان فعله معللا بالغرض لما كان حاصلا منه ابتداء بل بتبعية ذلك الفعل
وبواسطته واللازم باطل فانا قد بينا ان الكل مستند اليه تعالى ابتداء فان قلت
معنى ذلك انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لا انه اوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا
وذلك الممكن ممكنا اخر كما زعم بعض وهذا لا ينافي توقف تحصيل البعض على البعض
كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك قلت ان الاغراض يرجع
حاصلها الى تحصيل لذة وسرور ودفع الم وشرور والله تعالى قادر على تحصيل
هذين المطلوبين ابتداء ولو توسل في تحصيلهما بالواسطة لكان عابثا
تعالى عن ذلك وقد رده المص في شرح المقاصد وقال بعد تسليم انحصار الغرض فيما
ذكر ان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسايط كالاحساس ووجود
ما يلتذ به ونحو ذلك وفيه نظر الثاني انه لو كان فعله معللا بغرض لكان حصول
ذلك الغرض اولى بالنسبة اليه تعالى فيكون ذاته ناقصا مستكملا بغيره تعالى
عن ذلك لا يقال لا نم ذلك بل يجوز ان يرجع نفع ذلك الغرض الى غيره كالعباد
ولانا نقول الضرورة قاضية بان انتفاع الغير بذلك الغرض ان لم يكن اولى
بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون ذلك الغرض باعثا له على ذلك الفعل
وان كان اولى لزم الاستكمال وقد رد المص في شرح المقاصد بمنع الضرورة بل يكفي
مجرد كونه اصلح للغير متروكا في المتن وذهبت المعتزلة الى ان الغرض

من التكليف التعريض للثواب بدليل مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله
جنات ولان الاضرار بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة
هي الجهة المحسنة ورد بان الترتب قد يكون فضلا من الله تعالى وبانه المالك فلا ظلم
منه اصلا قالت المعتزلة ان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو قبيح يجب تنزيهه تعالى
والغرض من التكليف بالاوامر والنواهي هو تعريض العبد للثواب في دار الاخرة
لان الثواب منفعة مع تعظيم واجلال وذلك بدون الاستحقاق قبيح واستحقاقها
يحصل بتلك الافعال الشاقة والترك ويدل على ذلك الايات الدالة على
ترتب الثواب على تلك الافعال كقوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات
تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن
فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وان التكليف
اضرار ومشقة وهو ظلم بدون استحقاق ومنفعة فيكون التعريض لتلك
المنافع والتمكين منها هي الجهة المحسنة له ولا يبطل حسنه بتفويت الكافر ذلك
لانه لسوء اختياره والجواب ان العبث هو الخالي عن المصلحة والحكمة لا الخالي
عن الغرض وان قبح ايصال الثواب بلا استحقاق حاصل بتلك الاعمال الشاقة
غير مسلم وترتبه على تلك لا يدل على ان لها تاثيرا في ثبوت الاستحقاق لجواز
ان يكون فضلا من الله تعالى دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا توفي بشكر قليل
من النعم الحاصلة فكيف يحصل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت وانه
المالك يتصرف في ملكه كيف يشاء فيجوز ان يكلف عباده بما يشاء من غير تصور ظلم
منه اصلا ثم لو سلم لزوم الغرض فيجوز ان يكون هو الابتلاء او الشكر او حفظ
النظام او غير ذلك مما لا نعلمه وبالجملة لا يعقل استحقاق النعيم الدائم بجزء وكلمة
والعذاب الدائم بشربة خمر يعني لو تنزلنا وسلمنا وجوب الغرض في افعاله فلا نسلم
ان الغرض من التكليف التعريض المذكور لم لا يجوز ان يكون الغرض هو الابتلاء
كما قيل وقيل ايضا شكر النعماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق
ويجوز ان يكون امرا لا يهتدي اليه عقولنا ولا نعلمه قطعا ومع ان يكون الغرض
من التكليف هو تعريض الثواب الدائم وبالجملة لا يعقل استحقاق مثل ذلك النعيم

المتصل

المتصل ما يتكلم بكلمة التوحيد واستحقاق العذاب الاليم الدائم بمثل شرب جرعة بل
قطرة من الخمر   قد ورد في الكتاب والسنة نسبة الهداية والاضلال
والطبع والختم على قلوب الكفرة الى الله تعالى فعندنا بمعنى خلق الهداية والضلال لانه
الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة الى البغية والبيان بنصب
الادلة ومنح الالطاف والاضلال منع الالطاف للعلم بانه لا يجدي او
الاسناد مجاز صرح القران بما اضاف الباري تعالى بالهداية كقوله تعالى والله يدعو
الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم من يهد الله فهو المهتد وبالاضلال
ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون يضل به كثيرا وبالطبع بل طبع الله عليها بكفرهم
وبالختم على قلوب الكفرة ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم فعند الاشاعرة عبارة
عن خلق الاهتداء وهو الايمان فهي محمولة على معناها الحقيقي وكذلك ساير
الالفاظ عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة
موانع في الحقيقة وانما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع
عن الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء لان الاصل الاطراد والان يمنع مانع والاصل
عدمه وللمعتزلة قالوا الهداية هي الدلالة الموصلة الى البغية بناء على اصلهم
انه لو خلق الهداية فيهم لما صح المدح والثواب عليه والمراد بها الارشاد الى طريق
الحق بالبيان ونصب الادلة والزجر عن طريق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم
وقالوا المراد بالاضلال الاهلاك ومنع الالطاف المقربة الى الطاعة للعلم بانها
لا ينفعهم ولا يؤثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف فكانه ختم على قلوبهم وطبع
عليها وجعل قلوبهم في اكنة لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كان الختم
والطبع موانع او يقال الاضلال فعل الشيطان اسند اليه تعالى مجازا لما انه
باقداره وتمكينه قال المص في شرح المقاصد ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة
على الطريق الموصل سواء كانت موصلة ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند
تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشعر للتامل بان اضافة
الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي

واما اللطف والتوفيق والعصمة فعندنا خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق
قدرة المعصية وقيل العصمة ان لا يخلق الذنب وقيل خاصية صدور الذنب وعند
المعتزلة اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة او لقرب منها مع تمكنه ويسمى
المحصل والمقرب والتوفيق اللطف المحصل للواجب والخذلان منع اللطف
والعصمة اللطف المحصل لترك القبيح اللطف والتوفيق عند الشيخ الاشعري
واكثر الائمة من اصحابه خلق قدرة الطاعة وقال امام الحرمين التوفيق هو خلق
الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها والخذلان عبارة عن خلق قدرة المعصية
عن خلق المعصية واما العصمة فبنا على الاصل المحقق ان لا يخلق الله تعالى
في اهلها الذنب وقال قوم هي خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها
صدور الذنب عنه ويرد عليه انه لو كانت كذلك لما استحق صاحبها المدح بترك
الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت
الاختيار وايضا الاجماع منعقد على انهم مكلفون بترك الذنوب مثابون عليه
ولو كانت ممتنعة لما كان الامر كذلك وايضا قوله تعالى انما انا بشر مثلكم يدل على
مماثلتهم فيما يرجع الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير وقالت الحكماء هي ملكة
تمنع الفجور وتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات وتتاكد هذه
الصفة بتتابع الوحي اليهم بالاوامر والنواهي وعند المعتزلة اللطف واجب
على الله تعالى وهو ما يختار المكلف عنده الطاعة او يقرب منها مع تمكنه منهما
ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء وباقي ما في المتن ظاهر الاجل
الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه وهو واحد والمقتول ميت
باجله لان موته ما خلقه الله تعالى عقيب فعل العبد بطريق جري العادة
ووجوب الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل وارتكبه من المنهي ومعنى زيادة
البركة في العمر كثرة الخير للنصوص القاطعة على انه لا تقدم ولا تاخر في الاجل
الاجل في اللغة الوقت وقد يقال لجميع المدة للشيء كقوله تعالى ايما الاجلين
قضيت فلا عدوان علي اي اقصرهما او اطولهما وقد يقال لاخر المدة
كما يقال اذا حل الاجل فاد ديني واجل هذا الدين اخر الشهر وقد شاع في العرف

استحاله

استحالة في اخر مدة حيوة الحيوان ووقت بطلانها وهو الوقت الذي علم الله تعالى
ذلك الحيوان فيه وقيل الاجل متعدد وواحد منه ثابت في اللوح مطلقا والاخر
في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله
ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب والمذهب انه واحد لا تعدد فاذا جاء لا يتاخر
ساعة ولا يتقدم ثم المقتول مات باجله اي في الوقت الذي قدر الله تعالى انه يموت
فيه وهذا الموت حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب فعل العبد وهو القتل بطريق
جري العادة كتعقب الشبع عقيب الاكل والري تلو الشرب وذهب المعتزلة
الى انه مات بفعل العبد توليدا وان القاتل لو لم يقتله لعاش ابدا متمسكين
بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا
في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا
توليدا والجواب ان القاتل انما يؤخذ باكتسابه القتل وارتكابه المنهي لا بالاماتة
قال المص في شرح المقاصد لنا الايات والاحاديث الدالة على انه هالك مستوفي
اجله من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه
فلا قطع بالموت ولا الحيوة اقول اذا دلت الايات على استيفاء المقتول الاجل
فقد دلت بانه مات ولم يبق اجله قطعا فان قيل استوفي اجله على تقدير القتل
وعلى تقدير عدمه فلم يعلم ذلك قلنا يلزم القول بتعدد الاجل وقد عرفت انه
واحد على المذهب فان قيل قوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب
وقوله عم لا يزيد في العمر الا البر يدل على ان الاجل قد ينقطع فينقص وقد يزاد
فيتاخر قلنا معنى الزيادة والنقصان كثرة الخير والبركة وقلتهما او يقال
المعنى لا ينقص من عمره على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المذكور بعينه كما يقال لك
درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اجزائه وما نحو مدد امثاله وقس
عليه امر الزيادة الرزق ما ساقه الله تعالى الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزق نفسه
ولا ياكل احد رزق اخر وقيل ما ينتفع به وقد يخص بالماكول وقيد المعتزلة
بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام فلا يكون من لم ياكل الا الحرام مرزوقا وقد
دلت النصوص على ضمانه الارزاق ٥ الرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه

الله تعالى الحيوان فانتفع به سواء كان بالاكل او الشرب وغيرهما فكل احد يستوفي رزقه
ولا ياكل احد رزق آخر اقول هذا اذا كان الانتفاع بالاقتيات فقط واما اذا لم يكن
كذلك كالاستشمام من الورد مثلا فيمكن ان ياكله غير المستشم الا ان يقال ان هذا
ليس رزقا للمستشم على الاطلاق فليتامل وقيل الرزق كل ما ساقه الله تعالى الى الحيوان
لينتفع به فلم يشترط الانتفاع بالفعل فعلى الاول لا يمكن الانفاق من الرزق
ولا بد من التاويل في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون وعلى الثاني يمكن ولا حاجة
الى التاويل فيه ثم قد يخص الرزق بالماكول وفي شرح المواقف بالماكول والمشروب
ولعل المصنف ترك المشروب لاشتمال الماكول عليه في الجملة فعلى هذا الملبوس وامثاله
من الامور المنتفع بها ليس رزقا واما المعتزلة فتارة قيدوه بالحلال فيرد
عليهم رزق الدواب وتارة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام للمنع العقلي او الشرعي
فلو اكل واحد طول عمره حراما لزم ان لا يكون مرزوقا وقد قال الله تعالى وما من دابة
في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه مرزوق من المباحات الا انه اعرض
عنه لسوء اختياره وايضا منقوض بمن مات ولم ياكل حلالا ولا حراما
فما هو جوابكم فهو جوابنا اقول قد يعيش واحد سنين ولم يتملك ولا قوت يوم مشرعا
والمشاهدة قاضية بوجود مثل هذا فلا يمكن ان يقال انه مرزوق من المباحات
ثم ان النقض مما يحتاج الى التفصي اذا سلم تحقق مثل هذا الحيوان السعر تقدير
ما يباع به الشيء ويكون غلاء ورخصا باسباب من الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى
وحده السعر هو تعيين اثمان الاشياء ويكون غلاء حين زاد على ما كان في الاكثر
ورخصا حين نقص عنه ويعتبر فيهما الزمان والمكان وهما باسباب يكون من الله
تعالى كتقليل الاجناس وتكثير الرغبات او بالعكس فالمسعر هو الله تعالى كما ورد
في الحديث حين وقع غلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عم وقالوا سعر لنا يا رسول الله
فقال المسعر هو الله واما عند المعتزلة فمختلف فيه فقال بعضهم هو مواضعة
منهم على البيع والشراء بثمن مخصوص فيكون من افعالهم وقال الاخرون هو متولد
من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعل الله تعالى
وقال صاحب التجريد قد يستند الى الله تعالى والينا ايضا فما يرجع الى الله تعالى

هو مثل

هو مثل تقليل الاجناس وما يرجع الينا مثل الاحتكار وقطع الطريق فيكون هذا
رايا ثالثا   المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا وتحيروا في معنى الوجوب
فمنها اللطف لان منعه نقض الغرض وتقريب او تحصيل للمعصية ولان الواجب
لا يتم الا به قلنا فيجب ان لا يبقى كافر ولا فاسق ولا يخلو عصر عن الانبياء والاولياء
الاشاعرة اتفقوا على انه لا قبيح من الله تعالى ولا واجب عليه تعالى حيث انكروا الحسن والقبح
والاستفتاح من قبل العقل والمعتزلة لما قالوا بهما اوجبوا عليه تعالى امورا وتحيروا
في بيان معنى الوجوب ففسره بعضهم بانه لا بد ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء
الصارف واخرون منهم بان لتركه مدخلا في استحقاق الذم وكلاهما مدخول فيه
فانه لا يوجد فعل على هذه الصفة اذ كل اثر من اثاره تعالى فله في فعله وتركه مصالح
لا تحصى ولا يهتدي العقول اليها فلا يصح الحكم بقيام الداعي وانتفاء الصارف
البتة وكذا الحكم في ان لتركه مدخلا في استحقاق الذم فان الحكيم الخبير عسى ان يعلم
في تركه امر مصالح لا يجد الى دركه العقول سبيلا ثم هذا المعنى يضاد تمكنه تعالى
من الترك فلا يكون مختارا تعالى الله عن ذلك ولهذا اضطر المتاخرون منهم الى معنى
الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان جائزا كما في العاديات
فانا نعلم قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جائزا والجواب
ان الوجوب بهذا المعنى تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا
جهل لان من تلك الامور اللطف وقد مضى معناه فقالوا منع اللطف مناف للغرض
التكليف بالاوامر والنواهي اذ الغرض منه الاتيان بالمامور به والبعث عن المنهي عنه
ولا يتيسر ذلك الا بالالطاف كالارزاق والاجال والقوى والالات وكمال
العقل ونصب الادلة وما اشبه ذلك فترك شيء منها ينافي الغرض ويناقضه
وهو قبيح لا يليق بالحكمة وايضا منع اللطف تقريب الى المعصية او تحصيل له
وكلاهما قبيح يجب تركه وايضا الواجب لا يتم الا به فيكون واجبا كما ثبت في
اوائل الكتاب في مباحث النظر والجواب انا لا نسلم ان الغرض من التكليف الاتيان
بالمامور به سيما اذا لم يكن مرادا لان مصلحة التكليف قد يرجع الى نفس الامر لا
الى فعل المامور به ولا نسلم ان منع اللطف تقريب الى المعصية وانا لا نسلم ان مقدمة

الواجب واجب ولو سلم فنقول الواجب ههنا مقيد بشرط كونه مقدورا فلا وجوب
وجوب مفسدته ثم يرد عليهم انه لو وجب عليه اللطف المحصل والمقرب لم يكن عاصي او
كافر ولا فاسق والبديهة تشهد بخلافه فان قيل اللطف متفاوت بالنسبة الى
المكلفين فكم من لطف يهدي احدا الى الطريق ويوصله ولا يوثر في اخر فلم يجب
من وجود الالطاف للكل اتيانهم بالطاعات واجتنابهم عن المعاصي قال الله تعالى
قل هو للذين امنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في اذانهم وقر وهو عليهم عمى
قلنا دل النصوص على ان انتفاء ايمان الكل لانتفاء المشية كقوله تعالى ولو شئنا
لاتينا كل نفس هداها فاذا كانت المشية كافية لايمان الكل وايمان الكل مطلوب
بالامر وتحصيله موقوف على المشية فالمشية كانت واجبة على الله تعالى فكانت حاصلة
لان الله تعالى لا يخل بواجب فيجب ان يكون الايمان حاصلا للكل وليس كذلك وحمل
المشية على القسر والالجاء خلاف الظاهر كما لا يخفى ويرد عليهم انه لو كان الامر
كذلك لوجب في كل عصر بل وفي كل بلد نبي او ولي معصوم يامر وينهى ويكون
حكام الاطراف مجتهدين متقين وليس كذلك ومنها العوض اي النفع
الخالي عن التعظيم في مقابلة الالم ونحوه لان تركه ظلم واختلفوا في وجوب كونه
في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي ان اعواض الكفار والفساق وغير العاقل
كالصبيان والبهايم يكون في الدنيا او في الاخرة وان البهايم هل يدخل الجنة وهل
يخلق فيها العلم اي من الامور التي اوجبها المعتزلة على الله تعالى العوض وهو عبارة
عن نفع خال عن التعظيم يستحق العبد في مقابلة ما فعل الله تعالى بالعبد من الالام
والاسقام وما يجري مجراها بخلاف الاجر والثواب فانهما مع التعظيم والاجلال
وفي مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل عليه فانه بمعنى التحقق ووجه
وجوبه الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله وفسروا الظلم بضرر غير
مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفعا عن نفسه
ولا مفعولا بطريق جري العادة كجرح الحقاب ومشقة السفر والحجامة
ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الالام اذا كان
مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما يجوز صدوره

من الله تعالى من غير عوض ثم العبد يستحق على الله تعالى بانزال الالام عليه وبتفويته المنافع عليه
لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم المستند الى علم
ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب
لانه من العبد وفي تمكين الظالم على الظلم فالعوض على الله تعالى فان لم ينصف فوجب عليه
ثم ان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم الظالم على الاوقات
المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم ويتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه جزاء
من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات
المتتالية كيلا ينقطع الالم ثم اختلفوا في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة وهل
يحبط بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل
واختلفوا ايضا في ان اعواض الكفار والفساق وغيرها من الصبيان والمجانين
والبهايم يكون في الدنيا ام في الاخرة واختلفوا في ان البهايم هل يدخل الجنة ويخلق فيها
العقل والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ماذا وفي بعض التفاسير ان قول
الكافر يا ليتني كنت ترابا يكون حين يوصل الله تعالى الى البهايم اعواضها ثم يجعلها ترابا
ومنها الاصلح للعباد في الدين قيل وفي الدنيا ايضا ولا خلاف في الاقدار
والتمكين لان تركه بخل وسفه قلنا فيلزم ان لا يخلق الكافر الفقير المبتلى وان يخلد
الكافر وان لا يميت المحسن ولا يبقى المسيء سيما ابليس وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء
الى غير ذلك من المفاسد من الامور الواجبة على الله تعالى عند المعتزلة الاصلح ويعنون
به الانفع وبعضهم الاليق بالحكمة والتدبير فذهب البصريون منهم الى انه يجب عليه
تعالى الاصلح في الدين فقط والبغداديون في الدين والدنيا ولا خلاف بينهم في وجوب
الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه
فعل لكل احد غاية مقدوره من الاصلح لان في تركه بخلا وسفها يجب تنزيهه تعالى
عنه وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا والا لكان تركه
مستلزما لما ذكر قالوا نحن نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وعلم انه يعطي
المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء

معدودا فى زمرة البخلاء وكذا من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان
يعامله من الغلظة واللين الا بما هو الجمع بحصول المراد وادعى الى ترك الخلاف قلنا بعد
تسليم استلزام الامر الارادة بحصول المامور به وعدم اختصاص هذا بحكيم
يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويستغنى بكثرة الاعوان والانصار
انه معارض بانه لو وجب عليه الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى بالالام والاسقام
ولكان الكافر مخلدا فى الدنيا فان ذلك اصلح له بلا شبهة ولما ذاق محسن طعم
الموت ولما كان للمسىء الى البقاء سبيل خصوصا الى ملتمس الاشرار ولما حسن
الدعاء لدفع البلاء وكشف الضراء لان ذلك سؤال من الله تعالى ان تغير الاصلح
ويمنع الواجب وهو ظلم قبيح وقد اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على
الدعاء للامور المذكورة ثم مفاسد هذا لا يعد ولا يحصى كما لا يخفى وفى هذا
كفاية لاولى النهى

الفصل السادس تغاير الاسم والمسمى والتسمية

ضرورى وما قيل ان الاسم نفس المسمى والتسمية وغيرهما ان يريد بالاسم المدلول
وليس النزاع فى اس م فتمسك الفريقين بمثل سبح اسم ربك ولله الاسماء
الحسنى ليس على المتنازع ومعنى الخلاف ان الاسم اذا اطلق فالمراد به المسمى
كما فى زيد كاتب او نفس اللفظ كما فى زيد مكتوب لا خفاء ان الاسم هو اللفظ
الموضوع لمعنى فيشمل الافعال والحروف والمفرد الموضوع لمعنى غير مقارن لاحد
الازمنة الثلثة فيقابلهما وان المسمى هو المعنى الذى وضع اللفظ بازائه
والتسمية هو تخصيص اسم لمعنى فيكون بوضع واضع وبفعل المخصص وليس
الاولان كذلك فتغاير الثلثة بالضرورة وانما الاشكال فيما اشتهر عن الاصحاب
من ان الاسم عين المسمى وفيما ذكره الشيخ الاشعرى من ان اسماء الله تعالى ينقسم
الى ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اى الذات والى ما هو غيره مثل
الخالق والرازق والى ما لا يقال انه هو ولا غيره مثل العالم والقادر وكل
ما يدل على الصفات الحقيقية التى هى عنده ليست نفس الذات ولا غيره فقد
قيل فى توجيهه ان المراد بالاسم المدلول وبالتسمية الالفاظ الا انهم لما
اعتبروا المدلول المطابقى فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان

مدلول الخالق شىء له الخلق لا نفس الخلق وكذا مدلول العالم شىء له العلم
لا العلم والشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء الصفات المعانى المقصودة
فزعم ان مدلول الخالق هو الخلق ومدلول العالم هو العلم فجعلها منقسمة
بالاقسام الثلثة وقد يقال ايضا فى توجيهه ان المراد بالمسمى الذات وبالاسم
المدلول فقد يكون مدلول الاسم نفس الذات مثل الله وقد يكون غيره كالخالق فان
المدلول شىء له الخلق والمسمى الذات وهذا المدلول لاشتماله على النسبة المغايرة له
مغاير البتة وقد يكون لا هو ولا غيره كالعالم وغيره مما يدل على صفة حقيقية
ومن مذهب الشيخ انها لا هو ولا غيره فكذا الحال فى الذات الماخوذة مع تلك
الصفة ثم استدلوا ان الاسم نفس المسمى بقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى والتسبيح
انما هو للذات دون اللفظ وعورض بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى بان ذلك
ان الاية دلت على تعدد الاسماء والمسمى الذى هو الذات لا تعدد فيه فلا يكون
الاسم عين المسمى وشىء من هذين الوجهين لم يقع فى محل النزاع اذ قوله
سبح اسم ربك يدل على ان المراد بلفظ اس م هو معنى الاسماء وليس النزاع بين
الفريقين فى ذلك بل فى ان الاسماء التى هى افراد الاسم مثل الله وزيد وغيرها هل
هى عين مسمياتها اولا وكذا قوله ولله الاسماء الحسنى يدل على تعدد الالفاظ
الدالة على مسمياتها لا تعدد مدلولاتها حتى يلزم مغايرتها للمسمى فان قيل
الاسم اذا اريد به اللفظ فهو مغاير للمسمى قطعا واذا اريد به المدلول فهو عينه
بلا شبهة واحتياج الى دليل فما معنى هذا الخلاف المستمر بين كثير من العقلاء قلنا
معنى الخلاف هو ان الاسم قد يراد به معناه ومسماه كقولنا زيد كاتب وقد يراد
لفظه كقولنا زيد مكتوب مركب من الحروف وحتى ان كل كلمة موضوع بازاء لفظ يعبر
به عنه كقولنا ضرب فعل ماض ثم اذا اريد المعنى فقد يكون نفس ماهية المسمى كقولنا
الحيوان جنس وقد يراد بعض افرادها كقولنا جاء انسان وقد يراد جزءها كقولنا
ذهب ناطق وقد يراد عارضها كقولنا رايت ضاحكا فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار
اختلاف واشتباه فى ان الاسم للشىء نفس مسماه ام غيره اقول اذا اريد بالاسم المدلول
وبالمسمى الذات لا حاجة الى هذا التكلف واذا اتصف البارى بمعنى ولم يرد

اذن ولا منع بدو لا المراد فقد كان مشعرا باجلاله يجوز اطلاقه وعليه منعه الجمهور
ولم يجز مثل العارف والفطن لتوهم الاخلال ولا مثل الحادث والزارع لعدم
الاجلال لا خلاف في جواز اطلاق الاسم والصفة على الباري تعالى اذا ورد اذن
الشرع به ولا في عدم جوازه اذا ورد منعه عندنا الخلاف فيما اذا اتصف
الباري تعالى بمعنى ولم يرد اذن ولا منع به وبمراده قد علم يكن موهما بما يستحيل في
حقه بل كان مشعرا بالاجلال فالجمهور على المنع وعند المعتزلة تجويز واليه مال القاضي
ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الغزالي فقال يجوز الصفة دون
الاسم لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عم بما ليس من اسمائه بل لو سمي من افراد الناس
بما لم يسمه به والداه لما ارتضاه فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا اهل كل لغة
يسمونه تعالى باسم يختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري ولم ينكره احد من العلماء
قلنا اتفاقهم دليل على الاذن وايضا قد ورد الاذن بمرادفات هذه الاسماء
تعالى ونحو قال امام الحرمين الجواز وعدمه هنا هو الحل والحرمة وكل منهما حكم
شرعي لا يثبت الا بدليل شرعي وقال الغزالي اجزاء الصفة اخبار بثبوت مدلولها
فيجوز عند ثبوت المدلول الا المانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ان كان
موهما لما ينافي الاجلال لا يجوز وذلك مثل العارف فان المعرفة قد يشعر بسبق
العدم والفطن فان الفطنة سرعة ادراك ما غاب وكذا لو لم يوهم ولم يشعر
بالاجلال لا يجوز ايضا وذلك مثل الحارث والزارع فانهما وان وقعا في الكتاب
والسنة بحسب اقتضاء المقام والسياق الكلام لكنهما خاليان عن الاجلال
ورعاية الادب فكذلك منعوا عن امثالها   ولا خلاف في كثرة اسماء الله
تعالى باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات وامتناع ما يكون
بسبب الجزء والمختلف ثبوت ما هو باعتبار نفس الذات وهو لفظ الله وان كان
الاله اسماء للمعبود ولا ينحصر اسماؤه في التسعة والتسعين والحديث
بحدد لا لان اسم العدد على نفي الزيادة يحمل على ان من احصاها دخل الجنة
في موقع الوصف اسم الشيء قد يكون ماخوذا من ذاته بان يكون المسمى به هو الذات
من حيث هو هو كالانسان وزيد مثلا وقد يكون ماخوذا من جزئه كاسم الطلوع

للانسان

للانسان وزيد مثلا وقد يكون ماخوذا باعتبار صفة حقيقية كالابيض
للجسم او اضافية كالقريب وجودية كانت او عدمية وقد يكون ماخوذا من
الفعل الصادر عنه ولا شبهة في تكثر اسماء الله تعالى باعتبار الصفات الحقيقية
كالعليم والقدير او الاضافية كالماجد بمعنى العالي او السلبية كالقدوس
وباعتبار الافعال كالخالق والرازق واما تسميته باعتبار الاجزاء فممتنع لما ثبت
من ان الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور له جزء حتى يوخذ له اسم
باعتباره بقي الكلام فيما هو باعتبار الذات فمنعه بعضهم مستدلا بانه فرع
التعقل وتعقل الذات غير ممكن فلا يتصور له اسم باعتباره وجوزه بعضهم
اما لتجويز تعقل الذات واما لعدم توقفه عليه بالكنه والخلاف انما هو
في ذلك فيجوز ان تتصور الذات بوجه من الوجوه فيوضع له اسم واختاره المص
وحكم بحقيته وبوقوعه ايضا فان لفظ الله اسم له باعتبار الذات لا باعتبار
صفة من الاوصاف والا لكان مفهوما كليا منحصرا في فرد كالرحمن فح
يلزم ان لا يفيد كلمة لا اله الا الله التوحيد كما لا يفيد كلمة لا اله الا الرحمن
ذلك ولا يضر في ذلك كونه مشتقا من الاله بمعنى المعبود فان اشتقاقه منه
لا يدل على انه للصفة واقول لا يخفى على متامل ان وضع اللفظ للمعنى باعتبار
كونه معلوما بوجه عام لا يوجب كونه اسما له باعتبار الذات فان الواضع اذا
لاحظ المعنى من حيث ان له تلك الصفة ووضع اللفظ بازائه كان لتلك
الصفة دخل في المدلول وان لم يقل بانه جزء للموضوع له مثلا اذا لاحظ
الواضع زيدا من حيث انه مشار اليه ووضع لفظ هذا بازائه لم يتصور
ان يقال ان لفظ هذا موضوع لزيد من حيث هو مع قطع النظر عن كونه مشارا
اليه والا لما جاز اطلاق هذا عليه وان كان غائبا عن النظر بلا تاويل
وليس كذلك فظهر ان التعقل بالوجه ليس هو تعقلا من حيث هو فلم
يمكن وضع اللفظ بازائه كذلك وان سلم ذلك فلا شك ان فهمه كذلك من
اللفظ يتوقف على تعقله فاذا امتنع تعقله كذلك لم يكن اسما مناسبة
فلم يثبت عندنا لفظ يدل على الذات البحت بحال واما افادة الكلمة التوحيد

فلم يحتج الا الى التعيين الذي في كالاعلام الغالبة واما عدم افادة غيرها
ذلك فلعله لعدم التعيين عند المخاطبين كذلك لا لجعل الشارع هذا من
علامة التوحيد فلم يقبل منهم غيره وان افاد مثل ذلك المعنى والله اعلم ثم ان
تعدد الاسماء باعتبار السلوب والاضافات يقتضي كثرتها جدا حسب
تكثرها فلا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات ولا تنحصر في التسعة و
التسعين فان قيل قد ورد في الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين
اسما مائة الا واحدة من احصاها دخل الجنة فقد دل على تعيين ذلك العدد
قلنا لا يدل على نفي الزيادة اذ ربما يكون تعيينه لغرض اخر وايضا قوله
من احصاها دخل الجنة وقع موقع الوصف كقولك للامير عشرة غلمان يكفون
مهماته بمعنى ان لهم زيادة قربة واشتغال بالمهام وان هذا القدر من غلمانه
كاف لمهامه من غير افتقار الى الاخرين والمراد بالاحصاء اما حفظها لانه انما
يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا وعلما

واجمالا وقيل ما يحقق تفاصيلها

اي الامور التي يتوقف عليها
السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة
والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه فصول
الاول النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وقد يخص الرسول
بمن له شريعة وكتاب خاص والبعثة لطف من الله تعالى وفضل يتضمن
مصالح كمعاضدة العقل ومعاونته ودفع الاحتمال وبيان المبهم وتعريف
المبعوث بنصب الادلة او العلم الضروري ومنافع التكليف اكثر من
مضاره وان خفيت تفاصيل البعض على البعض كهيئات الصلوة والحج
النبي هو انسان بعثه الله تعالى وارسله الى الخلق ليبلغ اليهم ما اوحي اليه اقول
هو غير جامع لخروج نبي امر العباد باحكام شريعة نبي اخر كيوشع عليه السلام
وفي كلام بعض المعتزلة انه المخبر عن الله تعالى بكتابة او الهام او بتنبيه
في منام ولعل هذا غير مانع لدخول علماء الشريعة اذ لحكموا بالكتاب وقيل

الذي من

٢١٢

انه من قال له الله ارسلتك او بلغهم عني ونحو ذلك والرسول قيل مرادف للنبي
وقيل انه اخص لاختصاصه بمن له شريعة وكتاب خاص ويرد عليه انه يلزم
ح ان يساوي عدد الرسل الكتب او ينقص عنه وليس كذلك فانه ورد في
الحديث ما يدل على زيادة عددهم على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او
نسخ لبعض احكام الشريعة والنبي قد يخلو عن ذلك فهو اعم من الرسول ثم بعض
الناس قد انكروا النبوة ولهم شبه اولها ان ما جاء به النبي عم اما ان يوافق
العقل ويكون حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يوجد نبي واما ان يخالفه ويكون
قبيحا عنده فيرد ويترك وان جاء به النبي وما لا نعرف حسنه وقبحه فان كنا
مضطرين او محتاجين اليه اكتفينا بالقدر الرافع للضرورة والحاجة وان لم
يكن بنا اليه حاجة استغنينا عنه احترازا من الخطر والجواب ان فوائد البعثة لا
تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها بل الفوائد ومصالح اخر لتكميل النفوس
البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليم الاخلاق الفاضلة والاخبار
عن تفاصيل الثواب والعقاب للترغيب والترهيب على ان ما يوافق العقل
قد يستقل بمعرفته فيما عاضده النبي عم وقد لا يستقل فيرشده اليه وما يخالف العقل
فقد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه
ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه فيكون مبهما فلا بد له
من بيان يحصل من النبي عم الثانية ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث
هو الله تعالى ولا سبيل الى ذلك والجواب لا نسلم ذلك بل يجوز ان ينصب الله دليلا له
على ذلك او يخلق علما ضروريا فيه الثالثة ان الحكمة في باب البعثة هي التكليف
وهي عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة
ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع والجواب
ان منافع التكليف الدنيوية والاخروية ومصالحه اكثر من مضاره الناجزة
جدا وان خفيت تلك في بعض الاعمال التعبدية كما في هيئات الصلوات
واعمال الحج لبعض والبعض الاخر من الخايضين في اسرار الشريعة قد اشار
اليها وطريق نبوتها المعجزة وهي امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وقيل

امر قصد به اظهار صدق من ادعى النبوة على وفق الدعوى والعجز هو مقابل
القدرة تقابل عدم ملكة فيكون عدميا او تقابل التضاد فيكون وجوديا مضادة
للقدرة وعلى التقديرين حقيقة الاعجاز اثبات العجز ثم استعير لاظهاره ثم
اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتا للنقل من الوصفية
الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة والمعجزة هي طريق ثبوت
النبوة وعرفوها بانها امر خارق للعادة مقرونة بالتحدي فالامر يشمل الوجوديات
كانفجار الماء بين الاصابع والعدميات كعدم احراق النار ومن اقتصر على
الفعل جعل المعجز ههنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه ولهذا
ترى بعضهم اشترطوا فيها كونها فعل الله او قايما مقامه وجعلوا الترك قايما
مقامه وبعضهم اكتفوا بكونها فعل الله تعالى وجعلوا الترك وجودية بناء
على انها الكف وهذا لا يجري في مثل عدم احراق النار اللهم الا ان يقال كف الباري
تعالى اعطا ذلك لها قيل المعجزات كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا
عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا وان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض الاصحاب
فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة الى قولنا او ما يقوم مقامه
قول المعجز سواء كان وجوديا او عدميا فليس خلقه ولا عدم خلق القدرة
هو المعجزة بل هو الاعجاز وانما المعجزة هي ما يكون سببا لظهور خلق العجز
او عدم خلق القدرة فيهم وهذه قد يكون وجوديا كنبع الما وقد يكون عدميا
كعدم ارتفاع اليد وعدم انسلاخ السيف حين ارادة الكافر ذلك واختصا
الاعجاز في الفعل على تقديره وفي العدم على تقديريه يوجب انحصار المعجزة
فيه ثم اعتبر فيها كونها خارقا للعادة اذ لا اعجاز في غيرها كطلوع الشمس
من المشرق وبدو الازهار في كل ربيع وانه لا يدل على الصدق لمساواة
غيره اياها حتى الكذاب في دعوى النبوة ولا بد من مقارنتها للدعوى
فانها لو تقدمت عليها كما لو قال معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على
صدقه ويطالب بالاتيان به فلو عجز كان كاذبا فان قيل ما تقولون فيما ظهر
من المعجزات قبل النبوة لنبينا صلى الله عليه وسلم كشق البطن وغسل

قلبه

قلبه واظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر قلنا عدها من المعجزات انما هو على سبيل
التشبيه والمحققون على ان الخوارق اذا ظهرت من احد قبل دعوى النبوة وكان
هو مظنة البعثة كما في حق نبينا عم حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب في الكهنة
فارهاص اي تاسيس لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة وظهور الكرامة
جائز على الاولياء والانبياء قبل نبوتهم لا ينقصون عن درجة الاولياء
ولو تاخرت عنها بزمان يسير يعتاد مثله فظاهر انه دال على الصدق فلها
حكم المقارنة عرفا وبزمان طويل كان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر
او شهرين فحصل فاتفقوا على انه معجز دال على صدقه فمن شرط المقارنة يقول
ان المعجز هو اخبار بالغيب ومن لم يشترط فلا اشكال وعلى التقديرين لا يصح
من ذلك النبي تكليف الناس ناجزا بالتزام الشرع لان المعجزة او العلم بها
منتفية لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع ذلك الامر صح واعلم
انه لا بد من قيد الموافقة للدعوى فانه لو خالفتها لم يدل على صدقه قطعا
وقال بعض الاصحاب هي امر قصد به اظهار صدق مدعي النبوة وانما يتم
ذلك بان يكون خارقا للعادة مقرونا بالتحدي موافقا للدعوى ووجه
دلالتها انها بمنزلة صريح التصديق لمن يقول الدليل على اني رسول هذا الملك
ان يقوم عن سريره ثلثا فيفعل فانه يحصل به العلم ضرورة يعني ان دلالة المعجزة على
صدق مدعي النبوة دلالة عادية بان جرت عادة الله تعالى بخلق العلم بصدق الرسول
عقيب هذه المعجزة وليست دلالة عقلية لان الدلالة العقلية ترتبط لنفسها
بمدلولها والمعجزة بالنسبة الى الصدق ليست كذلك لجواز الكرامة ووقوع
الخوارق من غير مدعي النبوة فلا يدل على الصدق قطعا عقلا وخلق الله
المعجزة على يد المدعي الصادق بمنزلة صريح التصديق وبمنزلة قوله انت مصدق
في دعواك وقد ذكر والذكر مثالا وهو كمن يقول للناس انا رسول من عند
هذا الملك اليكم وعلامة صدقي ان يقوم هذا الملك عن سريره ثلثا حين لطلب
منه تصديقا فيفعل الملك مطلبه من غير اعتياد له في ذلك فان ذلك يدل على انه
رسول ذلك الملك وليس المراد بهذا قياس الغايب على الشاهد حتى يتجه علينا

ان الشاهد يعلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرا المفاسد بخلاف
الغايب اذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي انها تفيد ذلك
ضرورة عادية وانما نذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير فانه لا يخفى
على منصف انه لو ادعى احد النبوة ورفع الجبل فوق روس الناس وقال لهم
ان صدقتموني ازيل عنكم ذلك الجبل والا اسقطه على روسكم وهم كلما هموا
بتصديقه يرونه يتحنى ويبعد وكلما قصدوا الخلاف يرونه يقرب اليهم علم
بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة تقضي بامتناعه من الكاذب وان
امكن ذلك عقلا   ولا يقدح فيه احتمال ان يكون لخاصية فيه واطلاع منه
على خاصيته او وضع فلكي او يكون من ملك او جن او ابتداء عادة او من ترك
المعارضة او فعلها لمانع او مسوقا لا لغرض تصديقه بل اجابة لدعوة او
معجزة لنبي اخر الى غير ذلك فان الاحتمالات العقلية لا ينافي العلوم القطعية
العادية هذا اشارة الى شبه ينكرون دلالة المعجزة على الصدق والجواب
عنها فمن تلك الشبه ان المعجزة انما تدل على الصدق اذا كانت من فعل الله
تعالى وبمنزلة تصديقه له وهذا غير مجزوم به فان من الجايز ان يكون لذلك
المدعي خاصية لمخالفته سائر البشر بالحقيقة فيصدر مثل هذه الخوارق منه
ويعجز عن مثلها ساير البشر او من اجد قويا يفعل مثل هذه الاشياء ولم يكن
من اجل بهذه المرتبة من القوة فيعجز عنها ومنها انه يجوز ان يكون ذلك
لخاصية في بعض الاجسام وهو مطلع على ذلك فاخذها ويتخذها ذريعة
الى ذلك او يكون ذلك لوضع فلكي لا يطلع عليه غيره ومنها انه يجوز ان يكون
هذه الخوارق من ملك قادر على ذلك يفعلها على يد المتنبي الكاذب ليغوي
الناس وعصمة الملائكة عن ذلك فانما يعلم بقول النبي عم فلا يثبت ومن جمع
ومنها انه يجوز ان يكون مما يمكن معارضته الا انه لم يصل الى من يعارضه
او وصل اليه وترك المعارضة مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلا
كلمته ليشاركه في منافع ذلك او عورض لكن لم يشتهر المعارضة لمانع
يمنع الاشتهار او اشتهر الا ان اخفاها اتباعه عند استيلايهم

وغلبتهم

وغلبتهم على المخالفين لهم ومنها انه يجوز ان يكون فعل الله خارقا للعادة
ولم يكن لغرض التصديق المذكور بل يكون لغرض اخر كاجابة دعوة وكونه
معجزة لنبي اخر موجود في موضع اخر او يكون ارهاصا لنبي سيأتي فيما بعد كالخوارق
الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين ابائه الى غير
ذلك من الاحتمالات العقلية لجواز ان يكون ذلك لغرض التصديق ولم يعلم
صدقه لجواز تصديق الكاذب اذ امتناعه مبني على استحالة الكذب على
الله تعالى ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا قبيح عندكم منه شي ولا سمعا للزوم
الدور والجواب ان جميع ذلك احتمالات عقلية لا ينافي العلم اليقيني
العادي كساير العاديات فيحصل العلم القطعي بصدق مدعي النبوة عقيب
تلك المعجزة ظهرت في يده موافقا لدعواه من غير تعرض لتلك الاحتمالات
نفيا واثباتا كما في المثال المذكور وان كان الممكن كذلك وباطلها لا يبالي باغور عنه
على ان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته قطعا مع فرط الاهتمام وانه
لا موثر فيه سوى الله تعالى وحصول التصديق لا يتوقف على كونه غرضا ولا على
كون الباعث صادقا اليه ودينا على انه يسمى على ان اظهار المعجزة على يد الكاذب
قطعي الانتفا وان جوزه البعض فالجواب المذكور كان جوابا اجماليا لجميع تلك
الشبه وهذه اجوبتها تفصيلا اما الاول فيقال قولكم يجوز ان يكون
ما ترك المعارضة او فعلها لمانع مدفوع بان الكلام فيما ثبت العجز عن معارضته
مع كثرة الاهتمام بها فلا يتوجه حتى يقال يجوز ان يكون مما يمكن معارضته
لكن لم يعارض واما الثاني فيقال قولكم يجوز ان يكون من فعل غيره تعالى
وعلومن المدعي والملك والاجسام بالخاصية مدفوع بانا قد بينا ان لا
موثر في الوجود الا الله فلا يكون ذلك الخارق من فعل غيره واما الثالث
فيقال قولكم يجوز ان يكون ذلك لا لغرض التصديق مدفوع بانا لا نجعل
التصديق غرضا وحصول التصديق لا يتوقف على ذلك بل يحصل عقيب
خلق المعجزة على يد المدعي ويكون قايما بذاته تعالى سواء جعل ذلك من جنس
العلم او كلام النفس او غيرهما فهي يدل على ذلك التصديق كالصريح مثلا تدل

على حصول الجهالة من غير ان يكون غرضا لفاعل المعجزة وخالقه وتوكل على تقدير ذلك
لا يدل على صدق المدعي وانما يدل عليه لو استحال منه تعالى تصديق الكاذب
ولم يمكن العلم لا عقلا لعدم القول بالقبح العقلي ولا سمعا للزوم الدور
مدفوع بان دلالتها على صدق المدعي انما هو بطريق جري العادة ولم يتوقف
على استحالة الكذب على الباعث حتى يدور بنا على سمعيته وقدم على انا
نقول تلك المقدمة اي استحالة تصديق الكاذب باظهار المعجزة على يده
معلوم قطعا مستندا الى العادة كسائر العاديات واحتمال عقلا
لا ينافي ما نحن فيه وقال القاضي ان اقتران ظهور المعجزة بالصدق احد العاديات
فاذا جوزنا انخراق العادة عن مجراها جاز اخلاء المعجزة عن اعتقاد الصدق وح
يجوز اظهاره على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدق
الكاذب اقول ويعلم ما ذكرنا ان الاجوبة ليست على ترتيب الشبه المذكورة
وان قول المص ولا على كون الباعث صادقا الخ جواب لشبهة غير مذكورة
الفصل الثاني محمد رسول الله لانه ادعى الرسالة واظهر المعجزة لانه اتى
بالقران المعجز بفصاحته بلغاء العرب مع كثرتهم وشهرتهم بالعصبية ولم يطعنوا
مع حذاقتهم وعداوتهم بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر فالمطاعن مدفوعة اجمالا
والتفصيل في المقاصد نقول محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن
عبد مناف رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق والحجة على ذلك انه ادعى
الرسالة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو رسول الله حقا فالكبرى ظاهرة
معلومة مما سبق واما انه ادعى الرسالة فبالتواتر بحيث لم يبق فيه شبهة و
اما انه اظهر المعجز فلانه اتى بالقران وهو معجز واخبر عن المغيبات واظهر
امورا خارجة عن العادة اما ان القران معجز فلانه تحدى بالقران ولم
يعارض ولو لم يكن معجزا لعورض ولو عورض لتواتر لتوفر الدواعي
الى نقله وكثرة الخصوم واذا ثبت انه معجز فقيل للبلاغة فانه في الدرجة
العليا منها بحيث لم يات بمثله احد من فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق
بمهاراتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام وقيل انه معجز لنظمه

وتاليفه

وتاليفه المخالف لنظم العرب ونثره في مطالعه ومقاطعه وفواصله وقيل
لمجموع وقيل لاخباره عن المغيبات وقيل لعدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه
من الطول كما قال سبحانه ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل
للصرفة بان صرف الله تعالى دواعيهم مع قدرتهم على ذلك او بان سلب الله عنهم
العلوم التي يحتاجون بها على المعارضة والاتيان بالمثل وكانت تلك العلوم
حاصلة لهم والمختار عند المصنف الاول كما قال لانه اتى بالقران المعجز بفصاحته
والمراد بها البلاغة فانها قد يطلق بمعنى البلاغة ايضا ان اشراف العرب
مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا بل نسبوه الى السحر لكمال حسنه
وفصاحته وتمام نظمه وبلاغته واعترفوا بالعجز فما ذكره فيه المتاخرون
من اعداء الدين وفرق الملحدين من المطاعن والمثالب مثل اشتماله على
الكلمات الغير العربية مع ان فيه انه عربي مبين واشتماله على العبث والتكرار
كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي الاء ربكما تكذبان
وويل يومئذ للمكذبين واشتماله على التناقض كقوله فوربك لنسئلنهم
اجمعين مع قوله فيومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان فمدفوع اما
اجمالا فلانه لو كان فيه هذا لما لم يغفلت عن تلك المهرة المتصدين
في العداوة واطفاء النور واما تفصيلا فلما ذكر في كتاب المقاصد من ان
اشتماله على تلك الالفاظ لتوافق اللغتين والمراد انه عربي النظم والاسلوب
او على سبيل التغليب ولا نم اشتماله على العبث وفوائد الاعادة مذكورة
في التفاسير وعلى ما تقرر في علم البيان ولا نم اشتماله على التناقض لانتفاء
شرائطه وقد بين ذلك في كتب التفسير وبعجزهم كان من فصاحته
لا من عدم المعارضة مع سهولتها فبطل القول بالصرفة على ان نقصان
البلاغة ادخل في الصرفة يوبران سبق ما يدل على بطلان القول بان
اعجازه القول للصرفة لا للبلاغة وهو ان فصحاء العرب كانوا يتعجبون
من فصاحته وبلاغته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل

بالارض ابلغ مما ذكر لا يدل ذلك ولو كان اعجازه للصرفة لا للبلاغة لكانوا يتعجبون
من عدم قدرتهم على المعارضة مع سهولتها على انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان
الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة كانت
عدم تيسير المعارضة ابلغ وانت تعلم ان هذا لا يدل على المطلوب فان التعجب
من البلاغة لا يقتضي ان يكون في الدرجة القصوى من البلاغة وحيث لا يكون احد
قادرا على معارضته فيجوز ان يكون بلاغته وسلاسته وجزالته مما يتعجبون
منه مع انهم كانوا يقدرون على مثلها فاذا حاولوا ذلك وجدوا انفسهم عاجزين
عن ذلك فبذلك يحصل الاعجاز ولانه اخبر عن المغيبات كقصص
الانبياء وغيرهم وكقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة الم غلبت الروم
سيهزم الجمع لتدخلن المسجد الحرام وكما قال لعلي رض تقاتل بعدي الناكثين
والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية الى غير ذلك هذا هو النوع
الثاني من انواع معجزات نبينا صلى الله عليه وسلم وهو انه اخبر عن المغيبات الماضية
والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى ع وفرعون وقصة يوسف ع وساير
الانبياء الذين ذكر احوالهم بتفاصيلها وطولها من غير سماع واما المستقبلة
فمنها ما في القران ومنها ما ليس فيه اما الاول فكقوله تعالى وعدكم الله الخ واما
الثاني فكقوله عم لعلي رض تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين قال
المص في شرح المقاصد الناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى
البصرة مقدمهم طلحة والزبير وقاتلوا عليا رض بعسكر مقدمهم عايشة رض
في هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل والقاسطون
معوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة
علي رض والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مالأ على قتل عثمان رض حيث ترك
معاونته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي
قرية خراب على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمي ذلك حرب
صفين والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رض بعد ما بايعوه وتابعوه
في حرب اهل الشام زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طلب

محاربة

محاربة علي رض ومعونة بصفين واشتدت اتفق الفريقان على تحكيم ابي موسى
الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج
على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان وسار اليهم علي رض بعسكره
وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان وكقوله لعمار
تقتلك الفئة الباغية وقد قتل في حرب صفين وكان مع علي رض وغير ذلك كقوله
الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما الى
ما لا يعد ولا يحصى ولانه ظهرت منه امور خارجة عن العادة كولادته
مختونا مسرورا مع خاتم النبوة مبصرا من خلفه وكونه غاية في صفات الكمال
مستجاب الدعوة وكخرور الاوثان وسقوط شرف قصور الكاسرة ليلة ولادته
واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر وحنين الجذع
وشكاية الناقة وتسبيح الحصى وغير ذلك هذا هو النوع الثالث من انواع المعجزات
وهي امور خارجة عن العادة ظهرت منه ع ومن جهته تدل على النبوة وينقسم
الى امور ثابتة في ذاته وجوهره وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما
اما الاول فكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى
على سوأته مع ما كان من خاتم النبوة بين كتفيه مبصرا من قدامه وكالنور الذي
كان ينتقل من ابائه الى ان ولد وكطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط
وغير ذلك واما الثاني فلكونه في الغاية القصوى والدرجة العليا من الصفات
الكاملة كالعفاف والصدق والامانة والشجاعة والفصاحة والسماحة
والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة وككونه مستجاب
الدعوة على ما دعا لابن عباس رضي الله عنه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار
امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك
فافترسه الاسد ونحو ذلك واما الثالث فكخرور الاوثان سجدا ليلة ولادته
وسقوط شرف الكاسرة واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر باشارته شقين
بحيث كان الجبل بينهما وانقلاع الشجر شاهدا على نبوته حين قال الاعرابي
هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله

وقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلعم
وهي على شط الوادي فاخذت تشق الارض حتى قامت بين يديه وشهدت
له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وتسليم الحجر وحنين الجذع
وشكاية الناقة وتسبيح الحصى وغير ذلك كشهادة الشاة المسمومة بعد خبر
بانها مسمومة وورود الضرع من الشاة الحائل الجرباء لام معبد حين مسح
بيده عليها وهي اكثر من ان تحصى ولكل من هذه قصة مذكورة في كتاب السير
ومن الشواهد نصوص التورية والانجيل والزبور ومن الاقناعيات لاهل
الانصاف ما اجتمع فيه من الكمالات وما اشتمل عليه شريعته في كل باب وظهورها
على ساير الاديان مع قلة الاعوان مخفي ان ما ذكر من المعجزات حجة على المجادل
والمعاند دالة على ثبوت نبوة نبينا صلعم دلالة ظاهرة ولنا وجوه اخر ايضا
يدل على تلك الدعوى وان لم يكن من المعجزات ولم يكن لها في دلالتها تلك القوة
وذلك مثل النصوص الواردة في التورية والانجيل والزبور اما في التورية
فمنها ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سينا واشرق من ساعير واستعلن
من جبال فاران يريد الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سينا والانجيل
على عيسى بساعير فانه كان يسكن من ساعير بقرية تسمى ناصرة وانزال
القران على محمد صلعم بمكة فان فاران في طريق مكة قبل المعدن بميلين ونصف
وهو كان المنزل وقد نحى اليوم على يسار الطريق من العراق الى مكة واما في الانجيل
فمنها ما ورد في الاصحاح الرابع عشر اني اطلب لكم الى ابي ان يمنحكم ويعطيكم فارقليطا
يكون معكم الى الابد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فاما
فارقليط روح القدس الذي ابي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الاشياء وهو
يذكركم ما قلته لكم ثم قال قد اخبرتكم بهذا قبل ان يكون حتى اذا كان ذلك تؤمنوا
به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف الخفيات واما في الزبور
تقلد ايها الجبار السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك
مسنونة والامم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث جاعل السنة حتى
يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلم الناس ان عيسى بشر ومن تلك

الوجوه

الوجوه الاقناعية الكافية لاهل الانصاف والاعتدال لا لا ينتفع اهل العناد
والجدل فمنها انه قد اجتمع فيه من الاخلاق الحميدة والاوصاف الشريفة والسير
المرضية والمحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يحكم العقل
بانه لا يجتمع الا لنبي ومنها ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته في كل باب مما يتعلق
بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب علم انها
ليست الا وضعا الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا ومنها
انه ظهر مع ضعفه وفقره وقلة اعوانه وانصاره على ساير الاديان والملل
على الاعداء مع كثرتهم عددا وعددا وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم
وعصبيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء انواره وطمس آثاره عن انجحه واشارة
من آثاره فمن لاحظ ذلك بعين البصيرة يعلم انه لا يكون ذلك الا بعون الهي وتايد
سماوي وصاحبه يكون مويدا من عند الله مرسلا من قبله وغاية متشبث
المنكرين الطعن في النسخ مطلقا وقد بين في موضعه ولدين موسى
خاصة تمسكا بمثل تمسكوا ابدا وهو افتراء او عبارة عن طول الزمان واما
المنكرون لنبوة نبينا محمد صلعم فمنهم المشركون واليهود والنصارى والمجوس ومن
يجري مجراهم وغاية متشبثهم الطعن في النسخ وابطاله اما مطلقا واما لدين
موسى عم اما الاول فلهم في بيانه وجهان احدهما ان لم يكن لمصلحة فعبث وان
كان ولم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وان علمها واهملها اولا ثم
راعاها فبدا والجواب انه لمصلحة لم يكن عند شرعية الحكم المنسوخ بل كانت
حادثة في زمان النسخ فان المصالح تختلف باختلاف الازمان فرب شيء
يصلح في الصيف دون الشتا وثانيهما ان الحكم اما موقت فلا يكون نسخا
او مويد فيلزم من نسخه التناقض او مرسل يعلم الله توقيته فلا نسخ او تابيده
فيلزم ح من النسخ الجهل والجواب انه مرسل يعلم الله تعالى توقيته ويتحقق النسخ
لانه في الحقيقة هو بيان انتهاء الحكم الشرعي واما الثاني فلهم في ذلك انه
تواتر النص من موسى عم على تابيد دينه كقوله تمسكوا بالسبت ابدا ونسخه
بهذه الشريعة ينافي تابيده والجواب انه افتراء على موسى عم او المراد بالتابيد

الزمان الطويل فلا نبيا في منسوخيته بهذه الشريعة ثم النص والاجماع
على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين وانه لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته
شريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم اختلفوا في الافضل بعده
فقيل آدم وقيل ابرهيم وقيل موسى وقيل عيسى عم قد اشتهر من ان بعض
اليهود زعموا انا نبي عم مبعوث الى العرب خاصة لاحتياجهم اليه دون اهل
الكتابين وهذا باطل لان احتياجهم اكثر لوقوع التحريفات وانواع الضلالة
في دينهم ثم الدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ
شريعته هو انه نص على ذلك وان كتابه المجيد قد شهد بذلك كقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي
الي انه استمع نفر من الجن الايات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره
على الدين كله قال المص في شرح المقاصد اجمع المسلمون على ان افضل
الانبياء محمد عم لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس
وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضيل الامة من حيث انها امة تفضيل
للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل
ومعجزته الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان
وشهادته قائمة في القيمة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لا يحد
ولا يحصى وقوله ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث
الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عم انا اكرم الاولين والاخرين على الله
ولا فخر نعم قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لاحد ان يقول اني خير من
يونس بن متى تواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل ادم لكونه ابا البشر
وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابرهيم لزيادة توكله واطمينانه
وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفته
انتهى ودل الكتاب على معراجه الى المسجد الاقصى واجماع القرن
الثاني على انه في اليقظة وبالجسد والخبر المستفيض على كونه الى السماء
وخبر الواحد الى الجنة او العرش او طرف العالم لا خلاف في ثبوت المعراج انما

الخلاف

الخلاف في انه في المنام او اليقظة بالروح او بالجسد ايضا الى السماء او الى غيرها
من الجنة والعرش وطرف العالم ومنطوق الكتاب يدل على انه بالجسد الى المسجد
الاقصى قال سبحانه وتعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى
المسجد الاقصى وظاهر انه باليقظة واجمع القرن الثاني ومن بعدهم على
ذلك ثم الاحاديث المشهورة الواصلة الى حد الاستفاضة دلت على انه الى
السماء والخبر الذي عن الاحاد دل على انه منها الى الجنة او العرش او طرف العالم
وقد اشتهر انه عم وصف المسجد الاقصى لقريش واخبرهم بحال عيرهم
مطابقا للواقع واخبرهم بعجايب السماء وبما شاهد من احوال الانبياء على
ما هو مذكور في كتب الحديث وكل ذلك ممكن اخبر به الصادق تمسك المخالف
بما روي عن عايشة رضي انها قالت والله ما فقد جسد محمد صم وانت خبير بانه
على تقدير صحة الرواية لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال
كبار الصحابة واجماع القرون اللاحقة الفصل الثالث من شرايط
النبوة المذكورة وكمال العقل وقوة الراي والسلامة عما ينفر عنه الطبايع
السليمة او يخل بالمروة وحكمة البعثة اي يشترط في النبي ان يكون ذكرا كامل
العقل والذكاء وقوة الراي ولو في الصبي كعيسى عم ويحيى عم لانه من لم يتصف
بها لم يرغب في متابعته والانقياد لاوامره ونواهيه ويشترط ايضا السلامة
عن كل ما ينفر عنه الطباع السليمة كدناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة
والغلظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك وكذا يشترط
السلامة عما يخل بالمروة كالاكل في الطريق والحرف الدنية كالحجامة وعما
يخل بحكمة البعثة من اداء الشرايع وقبول الامة ثم المختار ان الانبياء
معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وعن الكفر وعن
تعمد الكباير سمعا عندنا وعقلا عند المعتزلة ما يتوهم صدوره عن
الانبياء عم من القبايح لا يخ عن ان يكون منافيا لما دل عليه المعجز كالكذب
فيما يتعلق بالتبليغ او لا والثاني اما ان يكون كفرا او لا والثاني اما ان يكون من
الكباير او الصغاير المنفرة او غيرها فالاول ممتنع صدوره عنه بالتعمد

اجماعا واما بطريق السهو فمنعه الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة وجوزه
القاضي ابو بكر مصيرا الى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة وكذا
الثاني وهو الكفر غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل
ذنب عندهم كفر وكذا تعمد الكباير فمنعه ناسمعا اذ لا دلالة للمعجزة عليه
فذلك يستفاد من السمع واجماع قبل ظهور المخالف وقالت المعتزلة بناء
على اصولهم يمتنع عقلا لان ذلك يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم وهو خلاف
مقتضى الحكمة وعن الصغاير المنفرة وتعمد غير المنفرة ايضا وعن
سهو الكبيرة ايضا وذلك لئلا يلزم ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم ورد
شهاداتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم
عهد النبوة ونحو ذلك يعني ان المختار ان الانبياء معصومون عن الصغاير
المنفرة الخسيسة كتطفيف حبة مطلقا سواء كانت مع العمد او لا وكذا عن
سهو الكبيرة كما انهم معصومون عن عمدها واما عن الصغاير الغير المنفرة فهم
معصومون عن تعمدها واما صدورها سهوا فهو جايز وذهب امام الحرمين
منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغاير عمدا لنا على ما قلنا انه لو
صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية قطعا الاول حرمة اتباعهم لكنه
واجب بالاجماع الثاني رد الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبا فتبينوا
لكنه منتف قطعا فان من يرد شهادته في المتاع القليل الدنيوي كيف
يقبل في امر الدين القايم الحنيفي الثالث وجوب زجرهم ح لعموم ادلة
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللوم
والذم لدخولهم تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم الخامس
عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لان المراد به
النبوة او الامامة التي دونها ونحو ذلك كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك
منهم المخلصين وما نقل من ذنبهم وتوبتهم فما صح منه فعلى السهو

او ترك

او ترك الاولى او ما قبل البعثة يعني اذا عرفت انهم معصومون من الكباير ومن الصغاير
عمدا فما نقل المخالفون من اقاصيص الانبياء ع التي توهم صدور الذنب عنهم فما كان
منها منقولا بالاحاد رددناه لان نسبة الخطا الى الرواة اهون من نسبة
المعاصي الى الانبياء ع وما صح منه ونقل متواترا فما دام له محمل اخر حملناه
عليه ونصرف الكلام عن ظاهره لدلايل العصمة وما لا محيص عنه حملناه
على السهو او ترك الاولى ولا ينافيه تسميته ذنبا ولا الاستغفار عنه
ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم اذ لعل ذلك لعظمته عندهم او لقصدوا
به هضما من انفسهم او حملنا على انه كان قبل البعثة ومن جوز الصغاير
عمدا فله زيادة فسحة في الجواب واما تفاصيل ذلك ايرادا وجوابا فمذكور
في التفاسير والكتب المصنفة في هذا الباب فليرجع القاصد لمعرفتها اليها
والله اعلم بالصواب والاولى ان لا يحصر عددهم وان ورد
في الحديث ان عدد الانبياء مائة الف واربعة وعشرون الفا وعدد
الرسل ثلثمائة وثلثة عشر اخذا بقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من
لم نقصص قد ذكر في الاحاديث بيان عدد الانبياء على ما روي عن
ابي ذر الغفاري انه قال قلت لرسول الله صلعم كم الانبيا فقال مائة الف
واربعة وعشرون الفا فقلت وكم الرسل ثلثمائة وثلثة عشر جما
غفيرا لكن ذكر بعض العلماء ان الاولى ان لا يقتصر عددهم لان خبر الواحد
على تقدير اشتماله على جميع الشرايط لا يفيد الا الظن ولا يعتبر الا في
العمليات دون الاعتقاديات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر
قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل ايضا
مخالفة الواقع واثبات نبوة من ليس بنبي ان كان عددهم في الواقع
اقل مما ذكر ونفي النبوة عما هو نبي ان كان اكثر فالاولى عدم التنصيص
على عدد والجمهور على عصمة الملائكة لقوله تعالى وهم لا يستكبرون
يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون الملائكة اجسام لطيفة يظهرون في صور مختلفة ويقدرون

على افعال شاهدهم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون
بالذكورة والانوثة واختلف العلماء في عصمتهم فالجمهور على انهم معصومون لقوله
تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى قوله وهم من خشيته
مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل
والنهار لا يفترون ولا خفاء في ان امثال هذه العمومات يفيد الظن وان لم يفد
اليقين والظن كاف في امثال هذه المواضع وان كانت من الاعتقاديات
احتج المخالف بقصة ابليس مع كونه من الملئكة وبقدحهم في آدم واستبعادهم
جعله خليفة ورد بان ابليس من الجن وعده من الملئكة تغليب وان قدحهم
التعجب او الاستفسار عن حكمة استخلاف من لا يليق مع وجود الاليق واما
تعذيب هاروت وماروت فمعاتبة ولم يكن منهما عمل بالسحر ولا اعتقاد
تاثيره بل تعليم مع تنبيه وتحذير وذلك ابتلاء احتج المنكر لعصمة الملئكة
بقصة ابليس فانه كان من الملئكة بدليل تناول امر الملئكة بالسجود في
قوله تعالى واذ قلنا للملئكة اسجدوا لآدم اياه وبدليل صحة استثنائه
منهم في قوله فسجدوا الا ابليس فسجد الملئكة كلهم اجمعون الا ابليس وبانهم
قدحوا آدم عم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وذلك اغتياب
للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى وامثال هذا يخل بالعصمة وبقصة هاروت
وماروت ملكين ببابل يعذبان لارتكابهما السحر والجواب ان ابليس ليس من
الملئكة بدليل قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وجعله من الملئكة تغليبا
وان الاغتياب انما يكون حيث الغرض اظهار منقصة الغير وليس كذلك وهم
استبعاد بل قصدهم في ذلك التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف من يتصف
بهذه الامور مع وجود الاليق به واما تعذيب هاروت وماروت فانما هو
على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب كبيرة ثم
لا نم انهما ارتكبا السحر والعمل به بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس
فمن تعلمه وعمل به فكافر ومن تجنبه او تعلمه لتوقاه فمؤمن وكانا يعظان

الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر اي لا تعتقد ولا تعملوا فان ذلك كفر
ثم جمهور اصحابنا والشيعة على ان الانبياء افضل من الملئكة وبالغ بعضهم
حتى فضل خواص البشر على خواص الملئكة وعوامهم اما عقلا فلان اكتساب الكمال
والمواظبة على الطاعة مع الشواغل ادخل في استحقاق الثواب واما سمعا
فلقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ومن
جملتهم الملئكة ولامرهم بالسجود لآدم تعظيما وتكرمة ولا يسجد لهم
الا سيما قصدا الى اظهار فضله جمهور اصحابنا والشيعة ذهبوا الى ان الا نبياء
افضل من الملئكة حتى ان بعضهم بالغ في ذلك وقالوا خواص البشر من المؤمنين
افضل من خواص الملئكة وعوامهم من عوامهم وخواص الملئكة افضل من عوام البشر اقول
هذا التفصيل مع القول بعصمة الملئكة كلهم بعيد ثم المخالفون في ذلك هم
المعتزلة والقاضي وابو عبد الله الحليمي منا لنا وجوه عقلية وسمعية اما العقلي
فهو ان للبشر شواغل عن الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير
الحاجات الشاغلة فيكون المواظبة على الطاعات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة
على ما يضاد القوة العاقلة يكون اشق فيكون افضل وابلغ في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة فان قيل
لم لا يجوز ان تشتمل عبادة الملئكة على وجوه اخر من الصفات حتى يتحقق بذلك
زيادة الكرامة وذلك مثل الدوام فانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وقوة الاخلاص والتقوى قلنا هذا الاحتمال لا يوجب الحكم بكونهم افضل و
الحاصل ان العبادة مع المعارضة بالشواغل اشق فيجب ان يكون صاحبها
اكرم واحظ وباقي الصفات التي توجب الكرامة والثواب لا كثرة فيها محتمل فلا
يوجب ترجيح احدهما على الآخر واما النقلي فمنه قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا
وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين وخص من آل ابرهيم وآل عمران غير الانبياء
بدليل الاجماع فيكون آدم ونوحا والانبياء مصطفين على العالمين ومن
جملتهم الملائكة اذ لا وجه لتخصيصهم بغيرها فان قلت انما يدل الآية على
فضيلة جميع الانبياء لا تثبت ان لا نبي بين آدم ونوح وكذا بينه وبين ابرهيم

قلت ولو لم يثبت ايضا يمكن اتمام الدليل بان يقال دلت الاية على تفضيل
هؤلاء فيكون الجميع كذلك اذ لا قائل بالفصل ومنه قوله تعالى واذا قلنا
للملئكة اسجدوا لآدم فالامر بالسجود لا يكون الا للمفضول فان هذا سجود
تكرمة وتعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى ينفي المنزلة
وهضما لنفوس الساجدين دل على ذلك امتناع ابليس عن ذلك واحتجاجه بانه
خير من ادم لتكونه من النار وتكون ادم من الطين وايضا امر آدم بان يعلمهم
الاسماء وما علمه الله تعالى من الخصايص والمعلم افضل من المتعلم وسوق
الاية ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية ادم واستحقاقه
لتلك الدرجة العليا وانتفاء ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال تعالى الم اقل
لكم اني اعلم غيب السموات والارض وبهذا يندفع ما يقال ان لهم ايضا علوما
اصحاف العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا في الازمنة المتطاولة
بالتجارب والانظار المتوالية احتج المخالف بانها متصفة بالكمالات
العلمية والعملية بالفعل قوية على الافعال العجيبة مطلعة على اسرار الغيب
سابقة الى انواع الخير منزهة عن الشرور والقبايح علومهم واعمالهم ادوم
واقوم وعن الاختلال والاستكبار اسلم ويقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله علمه شديد القوى والمعلم افضل وقوله تعالى
لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملئكة المقربون والاول معارض
بما مر وتاويل البواقي في كتب التفسير واما اطراد تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء
فيجوز ان يكون لتقدمهم في الوجود او في قوة الاسلام بهم لخفاء امرهم وللمخالف
القائل بافضلية الملئكة وجوه عقلية ووجوه نقلية فمن الاولى انها مجردة
في ذواتها متصفة بجميع الكمالات العلمية والعملية بالفعل وليس لهم حالة
منتظرة ستوقع حصولها بعد ما لم يكن قوية على الافعال العجيبة ولصدرات السحب
والزلازل وامثال ذلك مطلعة على المغيبات المكنونة سابقة الى انواع الخيرات
بريئة عن الشرور والقبايح الناشئة عن ظلمة المادة كالشهوة والغضب

ومنها ان اعمالهم المستوجبة لكثرة الثواب اكثر وادوم لعدم تخلل الشواغل
واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي وعن الاختلال والاستكبار اسلم
ومن الثانية قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول
لكم عندك خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ولا شك ان هذا
الكلام انما يحسن اذا كان الملك افضل ومنها قوله تعالى حكاية ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملئكة
بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقا اليها ومنها قوله تعالى علمه شديد
القوى يعني جبرئيل ع والمعلم افضل من المتعلم ومنها قوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبد الله ولا الملئكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كما هو الظاهر من السياق والجواب ان الاول معارض
بما مر من دلايل افضلية الانبياء ثم ان الاول من العقليين لا يتم الا بالقواعد
الفلسفية التي اكثرها في محل المنع وان الثاني منهما انما يدل على المطلوب اذا ثبت
انتفاء ذلك عن الانبياء وهو مم والجواب عن الوجوه النقلية مذكور في كتب
التفسير وايراده في هذا المختصر لا يزيد الا التطويل واما تقدم الملائكة في الذكر
اينما وقعت فلا يدل على المطلوب لجواز ان يكون ذلك لتقدمهم في الوجود او في قوة الايمان
بهم بمعنى ان الايمان بهم اقوى من الايمان بغيرهم لخفاء امرهم فلهذا قدمهم
في الذكر ومن خوارق العادة كرامة الاولياء وتفارق المعجزة بالخلو عن دعوى
النبوة فلا يوجب التباس النبي بغيره ولا انسداد باب اثبات النبوة بل يفيد
زيادة جلالة قدر الانبيا حيث نالت امتهم تلك المرتبة ببركة الاقتداء بهم
وتفارق السحر بانها لا يجري فيها التعلم والتعليم ولا تساق المعارضة و لا
يجامع شرط النفس ولا يكون بمباشرة اعمال مخصوصة وكل منها واقع كقصة
مريم واصف واصحاب الكهف وما تواتر من كثير من الصلحاء ولقوله تعالى يعلمون
الناس السحر الايات ولما ثبت من انه سحر النبي م وعايشة وابن عمر م ولا دلالة
لقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم على انه لا حقيقة له اختلفوا في ظهور الخوارق
على يد الاولياء كرامة فالمعتزلة منعوه متمسكا بانه يوجب التباس النبي بغيره

اذ الفارق هو المعجز وبانه يوجب انسداد باب اثبات النبوة لجواز ان يكون ح كرامة
لا معرض التصديق وبانه يوجب انحطاط قدر النبي ووقعه في النفوس اذ وجد
مشاركا لهم في تلك الفضيلة التي يوجب عظم القدر وجلالته اي ظهور الخارق
على يده والجواب ما عليه الجمهور من المسلمين من الجواز فانه امر ممكن في نفسه
فقدرة الله تعالى شاملة له ولا مانع ثم بعضهم ذهبوا الى امتناع كون الكرامة
بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى
حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل
ربما سقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع من
المعجزة لنبي كانفلاق البحر وانقلاب العصى حية واحياء الموتى قال الامام وهذه
الطرق غير سديدة والمرضي عندنا تجويز جملة الخوارق في معرض الكرامات وانما
تمتاز عن المعجزات بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله لا يستحق
الكرامة فلا يوجب التباسا ولا انسداد باب النبوة ولا ضعف القدر بل ربما
يوجب نباهة وتبجيلا حيث كان في امتهم واتباعهم من نال تلك الدرجة ببركة الاقتداء
بشريعتهم واما السحر فهو اظهار امر خارق يصدر من نفس شريرة خبيثة
بمباشرة اعمال مخصوصة يجري فيها التعلم ويتصدى لمعارضته والاتيان
بمثله وبهذين الوصفين يمتاز عن المعجز فانه لا يجري فيها التعلم ولا يمكن
معارضته وكذا قد يكون الساحر فاسقا مع شرارة النفس والحرص ولا يكون
المعجز كذلك وكذا لا يكون المعجز بمباشرة اعمال مخصوصة ولا يكون السحر الا
كذلك ثم الكرامة والسحر واقعان اما الكرامة فلما ثبت بالنص من قصة مريم عند
ولادة عيسى ع وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا ومن
قصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وكقصة
من آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف وما تواتر من الصلحاء
من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كرؤية عمر رض على المنبر جيشه بنهاوند
حتى قال يا سارية الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد السم من غير
مضرة وامثال ذلك فاكثر من ان يحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء

يكاد

يكاد يبلغ ظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس الا من اهل البدع والاهواء واما
السحر فلقوله تعالى يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
الى قوله ويتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من
احد الا باذن الله ولما روي من انه سحر لبيد بن اعصم اليهودي رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
مرض ثلث ليال فانزلت المعوذتان ومن انه سحر جارية عائشة رض ومن انه
سحر ابن عمر فتكوعت يده ثم انه عند المعتزلة اراءة وتخييل وليس له حقيقة
بمنزلة الشعبذة التي سببها خفة حركات اليد كما يدل عليه قوله تعالى يخيل اليه من
سحرهم انها تسعى والحق انه جائز عقلا ثابت سمعا كما دلت عليه الايات خصوصا
الاية الثانية وكذا الاثار وقوله تعالى يخيل اليه لا يدل على ان لا حقيقة له اصلا لجواز
ان يكون سحرهم هو ايقاع التخييل وقد تحقق ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو التخييل
لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا والاصابة بالعين قد جرت مجرى المشاهد
وفيها نزلت وان يكاد الذين كفروا الاية وفي جواز الاستعانة بالرقى وجواز
تعليق التمائم خلاف الاصابة بالعين هي ان يكون لبعض النفوس خاصية اذا
استحسنت شيئا لحقته الافة وثبوتها يكاد يجري مجرى المشاهدات التي هي من
الاوليات وقد روي عن النبي ص العين حق العين يدخل الرجل القبر والجمل القدر
وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم
لما سمعوا الذكر نزل في ذلك قالوا كان العين في بني اسد وكان الرجل منهم يتجوع
ثلثة ايام فلا يمر به شيء يقول لم ار كاليوم الا اصابه فالتمس الكفار من بعض
من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله ص ذلك فعصمه الله وانكرها المعتزلة
وقال الجبائي معترضا ان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي ص نظر استحسان بل مقت
وبغض والجواب انهم يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وانما كانوا
يبغضونه من جهة الدين ثم للقائلين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة
بالرقى والعوذ وفي جواز تعليق التمائم وفي جواز النفث والمسح ولكلام الطرفين
اخبار واثار والجواز هو الارجح والمسئلة بالفقهيات اشبه والله اعلم
والولي لا يبلغ درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف ولا يكون الولاية

افضل من النبوة اما ولاية النبي فقيل افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص
وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الخلق والقيام بمصالح الدارين
مع شرف مشاهدة الملك والولي هو العارف بالله تعالى وصفاته المواظب على
الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات
وقد حكي عن بعض الكرامية انه قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض
الصوفية انه اذا بلغ الغاية في المحبة والنهاية في صفا القلب والاخلاص
سقط عنه التكاليف الشرعية من الاوامر والنواهي وان الولاية لكونها
منبئا عن القرب والكرامة افضل من النبوة لكونها مشعرا بالانباء والتبليغ
وكل ذلك فاسد بالاجماع والاولى الحاصلة بان النبي مع كونه جائز الولاية مشرف
بالوحي مبعوث لصلاح العالم معاشا ومعادا ولن يصل ولي بولايته الى هذه الرتبة
والثاني بان الخطابات الشرعية عامة شاملة لهم ولان اكمل الناس محبة واخلاصا
هم الانبياء سيما حبيب الله والتكاليف في حقهم اتم واكمل والثالث بان
النبوة بمعنى البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق ففيها ملاحظة الجانبين
فهي افضل من الولاية المجردة بلا تردد واما ولاية النبي فقيل هي افضل
من النبوة لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها
من التوسط ففيها حيازة جهتين مع القيام بمصالح الدارين وشرف
الوحي ومشاهدة الملك والله اعلم

الفصل الرابع في المعاد يجوز اعادة
المعدوم لان الامكان ذاتي لا يزول بحسب الاوقات على ان الموجود الاول
ربما افاد المادة الباقية زيادة استعداد لوجود ذلك المعاد اما مصدر
او اسم مكان وحقيقة العود الرجوع الى مكان عليه فالمراد ههنا رجوع
الممكن الى الوجود بعد الفنا او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق
او الى الحيوة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما
المعاد الروحاني المحض بمعنى بقاء النفس بعد خراب البدن فمعناه رجوع
الارواح الى ما كانت عليه من التجرد قلت التجرد الذاتي ما زال عنه حتى يعود
اليه والفعلي ما كان له بل حصل له بعد خراب البدن والله اعلم ثم المعاد

الجسماني

الجسماني مما اثبته المليون قاطبة والحكماء ينكرونه واثباته يتوقف
على بيان تجويز اعادة المعدوم ان قلنا بانه رجوع الى الوجود بعد العدم
فلهذا ذكرها اولا والدليل على جوازها هو ان الامكان المصحح لاستئناف الوجود
ذاتي لا ينفك عنه فيصح ان يوجد بعد عدم الطارئ كما صح ان وجد قبل الايقاع
الوجود بعد العدم الطارئ وجود خاص والامكان انما هو للوجود
مطلقا وهو اعم وامكان حصول العام لا يستلزم امكان الخاص فلم لا يجوز
ان يكون الاعادة ممتنعا مع امكانه الذاتي للوجود مطلقا او نقول الوجود
الثاني لا يفترق عن الاول الا بانه في زمان اول والثاني في زمان اخر وتلك
الاضافة الى هذين الزمانين لا يوجب تغايرا في ماهيتي ذينك الوجودين
فاذا جاز الاول جاز الثاني وان امتنع الثاني امتنع الاول بلا شبهة
ولو جوزنا مثل هذا لزمنا ان يجوز كون الممكن ممتنعا في زمان فهو زمان
وجوده فلم يحتج الى موثر فانسد باب اثبات الصانع على ان الوجود الاول
ان لم يفد زمانه استعدادا في الماهية فلا اقل من ان لا ينقص عنها شي فالقول
بامكان الاول مع امتناع الثاني يكون قولا بترجيح المرجوح او المساوي ويشبه
ان يكون المراد من قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه ذلك
الذي قلنا فان قلت كيف يكون اهون والفعلان لا تفاوت لهما بالنسبة الى
قدرته قلت هذا التفاوت انما هو من قبل المفعول فانه لم يستعد في الاول
كما استعد في الثاني

احتج المنكرون بان المعدوم لا اشارة اليه فلا حكم
عليه وبانه لا يبقى فرق بين المبتدأ والمعاد لاعادة الوقت ايضا
ويتخلل العدم بينه ونفسه واجيب بان الاشارة العقلية كافية
والفرق ان المبتدأ واقع اولا والمعاد واقع ثانيا وان كانا في زمان
وبهذا الاعتبار يجوز تخلل العدم المنكرون لاعادة المعدوم بعينه
استدلوا على امتناعها بوجوه الاول انه لو جاز اعادة المعدوم لصح
الحكم عليه بصحة العود لكن التالي باطل لان الحكم على الشيء يستدعي
تميزه وقبوله الاشارة والمعدوم نفي محض لا اشارة اليه فلا يصح حكم

عليه الثاني انه لو اعيد معدوم بعينه لاعيد وقته اذ هو من المشخصات
وح لم يبق فرق بين المبتدء والمعاد اذ المبتدء انما يكون مبتدءا لوقوعه
في ذلك الزمان المعين والمعاد معادا لوقوعه في الزمان التالي له فاذا
فرض وقوعهما في زمان واحد ارتفع الفرق بينهما لكن الفرق ضروري
وقد يقال ايضا يلزم ان يكون الشيء الواحد بعينه مبتدءا ومعادا وهما
متقابلان وايضا يلزم التسلسل في الزمان لان تقدم الزمان المبتدء على
المعاد ليس الا تقدما زمانيا فيلزم ان يكون له زمان ولا بد من اعادته
لما مر فله زمان اخر وهكذا الثالث انه لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين
الشيء ونفسه وهو مح لاستدعائه كل متوسط طرفين متغايرين واجيب
عن الاول بان الحكم على الشيء يستدعي امتيازه في الجملة وهو حاصل له فانه متميز
في الذهن وقد يجاب بمنع الملازمة اي لا نم ان لو جاز الاعادة لصح الحكم
عليه وبانه لو صح ذلك الحكم لزم انتفاء امتناع الاعادة اذ لو كانت ممتنعة
لصح الحكم عليه بانه ممتنع الاعادة عليه لكنه محال لما ذكر وبانه يجوز ان يحكم على
الموجود بانه يمكن ان يعدم ثم يعاد وعن الثاني بان المبتدء هو الواقع اولا
لا في الوقت الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا في الوقت الثاني فلو وقعا
في زمان واحد وهو الزمان الاول لا يضر في كونه مبتدءا ومعادا اقول
وفيه بحث فان المبتدء لا يتقدم على المعاد بذاته ولا بنحو اخر من التقدم
الزماني فاذا فرض وقوعهما في زمان واحد لم يتصور ان يقال هذا واقع
اولا وذاك واقع ثانيا بل الوجه في الجواب ان يقال لا نم ان الوقت من المشخصات
فلا يلزم من اعادة المعدوم اعادته او يقال المبتدء انما يتمايز عن المعاد
بعوارض اخرى كالاضافة بالامور الخارجية فيقال المبتدء هو المقارن
بالشيء الفلاني والمعاد هو المقارن بالشيء الاخر تامل وعن الثالث بانه يجوز
تخلل العدم بين الشيء الواقع اولا وبين الشيء الواقع ثانيا ولا يلزم من
ذلك تخلل العدم بين الشيء ونفسه فتحريره على ما ذكر في شرح المقاصد
وغيره هو ان معنى التخلل ههنا هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم

يعدم في زمان فزمان العدم توسط بين زماني الوجود المبدا والمعاد اقول
كلام المص في هذا الكتاب يابى عن هذا من حيث انه اعتبر وجودهما في زمان واحد
ثم اقول تقدم العدم على الوجود ليس تقدما زمانيا بل ذاتيا كما ذهب اليه جمهور
المتكلمين وكذا تاخره عنه فاذا فرض اتحاد الوجودين لزم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه جزما بل الجواب منع استحالة هذا وما قيل ان تغاير الطرفين
ضروري يجاب بان التغاير الاعتباري كاف والله الموفق وقد ثبت
بالكتاب والسنة واجماع الامة ثبوت المعاد الجسماني ومن يقول بتجرد
النفس فالروحاني ايضا وليس بتناسخ لكونه عودا الى الاجزاء الاصلية للبدن
الاول وان لم يكن هو الاول بعينه على ما يشعر به قوله تعالى كلما نضجت
جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي
مثل احد وحمل الايات والاحاديث في باب المعاد التمثيل والتصوير
للمعاني الروحانية عن احوال النفس في السعادة والشقاوة الحاد اجمع
المسلمون بل المليون على ثبوت المعاد الجسماني وحشر الاجساد فالجمهور
على انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار
في الفحم والماء في الورد والبعض من المحققين كالغزالي والكعبي والحليمي والراغب
والقاضي ابي زيد الدبوسي ذهبوا الى انه جسماني وروحاني قال الامام
الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا
ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة قالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع
بينهما اي بين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الارواح البشرية
ضعيفة في هذه الدار لم يمكن له توجه تام الا الى احدهما بخلافها في تلك الدار
فيمكن توجهها الى كليهما وذهبت الفلاسفة الى انه روحاني فقط و
منهم الذين انكروه مطلقا بناء على ان الانسان هو المزاج والقوى والاعراض
ويعدم كل ذلك بالموت ولا اعادة للمعدوم وتوقف جالينوس فيه

يتردد في ان النفس هو المزاج فلا معاد او جوهر مجرد فيعاد فالذاهب الى ذلك خمسة
لا مزيد عليها لنا ان الحشر والاعادة امر ممكن قد اخبر به الصادق فيكون واقعا
اما الصغرى فلان الاعادة اما بالايجاد بعد الفنا وهو جايز كما سلف او بجمع
الاجزا بعد التفرق واعادة التاليف المخصوص فيها وهو ايضا جايز لان قدرته
تعالى على الجمع وعلمه بالاجزاء المتفرقة واذا صح القبول من القابل والفعل من الفاعل
صح الفعل بلا شبهة واما انه اخبر به الصادق فلما ورد في القرآن من نصوص
لا تحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون
من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه
بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقد تواتر من الانبيا سيما نبينا عليهم السلام
انهم كانوا يقولون بذلك وفي الاحاديث كثرة وبالجملة اثبات الحشر من
ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين وان هذا ليس بتناسخ لانهم يقولون
ان النفس تتردد في هذه الدار في الابدان الانسانية ونحن نقول ان الحشر
هو رجوع كل روح الى بدنه في الدار الاخرة نعم كلام كثير من القائلين
بالمعاد يميل الى معنى ذلك انه يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك
البدن بدنا فيعيد اليه نفسه ولا يضر كون ذلك البدن غير البدن الاول بحسب
الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه ويشعر بذلك بعض النصوص ايضا
ظاهرا كقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اوليس الذي
خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وكقوله عليه السلام اهل الجنة
جرد مرد وان ضرس الكافر مثل جبل احد وحمل الآيات الدالة على المعاد
الجسماني على التمثيل والتشبيه وتصوير الروحاني اي سعادة النفس
وشقاوتها كما تقوله الفلاسفة الحاد وخروج عن الظاهر بلا موجب
وقول بالتشهي بل تقرب الى نسبة الكذب الى الانبياء ع فيما يتعلق بالتبليغ
والقصد الى اضلال الخلق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر قال المص نعم
لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر تمثيل

او الجهنمي ظ

للمعاد

للمعاد الروحاني واللذات والالام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما
يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه والله
الهادي الى سبيل الرشاد احتج المنكرون بامتناع اعادة المعدوم وقد عرفت
انه لا يتوقف عليها وبانه لو اكل انسان انسانا فالاجزا الماكولة ان اعيدت
في بدن الآكل فلا يكون الماكول بعينه معادا او في بدن الماكول فلا يكون الآكل
بعينه معادا على انه يلزم في اكل الكافر المؤمن تنعيم الاجزا العاصية وتعذيب
المطيعة ورد بان المعاد هو الاجزاء الاصلية التي منها ابتدا الخلق ولعل الله
يحفظها من ان يصير جزءا اصليا لبدن آخر المنكرون للمعاد الجسماني احتجوا
بوجهين الاول انه يتوقف على اعادة المعدوم فانه عبارة اما عن الايجاد بعد
الفنا وظ انه هو الاعادة الممتنعة واما عن جمع الاجزا بعد تفريقها ولا بد
من اعادة التاليف الخاص الذي كان بين تلك الاجزاء والمزاج الخاص والحيوة
وكثير من الاعراض وهي اعادة المعدوم فثبت ان المعاد الجسماني متوقف على اعادة
المعدوم وقد بين امتناعه والجواب انا قد دللنا على ان المراد بالمعاد المذكور
يتم بجمع الاجزاء الاصلية للبدن المايت وان لم يكن ذلك البدن بعينه ويتم ذلك
بايجاد تاليف فيها يكون هو مثل ذلك التاليف الفاني فلم يتوقف على اعادة المعدوم
على انا قد تكلمنا عليها وعلى مقدمات دلايل امتناعها الثاني انه لو اكل انسان انسانا
فلو ثبت المعاد الجسماني لحشرا معا فالاجزاء الماكولة اما ان يحشر مع الآكل
فلا يكون الآكل محشورا كذلك ويلزم مع ذلك في صورة كفر الآكل وايمان الماكول
او بالعكس تعذيب الاجزاء التي للمؤمن في النار وتكريم الاجزاء التي للكافر في
الجنة وهو باطل وهذا مردود بان الاجزاء الاصلية التي للماكول لا يصير
جزءا للآكل والتي للآكل لا تتبدل ولا تفنى الا عند الموت فتنعدم ثم تتفرق و
الاعادة انما يكون بتلك الاجزاء فان قيل يجوز ان يصير الاجزاء الاصلية التي
للماكول نطفة في الآكل فيصير بعد الشخص آخر واجزاء اصلية له وح نحو الجنين و
قلنا الفساد انما هو في الوقوع لا في امكان ذلك ولعل الله تعالى يحفظ تلك
الاجزاء الاصلية من ان يصير جزءا للبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا وعند المعتزلة

يجب على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه   واما الرابع
فعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون ايصال الجزاء الى المستحق جواب عن شبهة اخرى
لهم تقديرها ان الاعادة لا لغرض قبيح ونقص يجب تنزيهه تعالى عنه ولغرض
عايد اليه تعالى استكمال بغيره ولغرض عايد الى العبد باطل ايضا لانه اما
ايصال الم وهو غير لايق من الحكيم واما ايصال لذة واللذة انما يكون بالخلاص
عن الالم ولا الم في العدم فايصالها يكون بايصال الالم اولا ثم تخلص عنه
فيكون الاعادة لايصال الم يعقبه لذة وهو لا يليق بالحكمة وتحرير الجواب
هو انا لا نم لزوم الغرض في افعاله ومنع استلزامه العبث وانما يلزم لو لم يشتمل
على الحكم والمصالح وقد سبق وعلى تقدير لزومه يجوز ان يكون هو نفس
ايصال الجزاء لا اللذة ولا الالم ولو سلم فلا نم حصر اللذة في الخلاص عن
الالم ولو سلم فيجوز ان يكون لذة الاخرة مخالفة للذات الدنيوية بالماهية
فيحصل بشيء اخر غير الخلاص من الالم   ثم النصوص منها ما هي لاثبات
نفس الاعادة مثل وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا
قل الذي فطركم اول مرة ومنها ما هي لازالة استبعاد احيا الرميم والتراب
من يحيي العظام وهي رميم اذا متنا وكنا ترابا لدفع الشبهة التي عسى ان
تختلج في صدور بعض وتقريره انك قلت المراد بالاعادة الاعادة بالاجزاء
الاصلية وقد دلت الايات الواردة في ذلك الباب على ان متنازع المجوز وغيره
ومتوارد النفي والاثبات هي اعادة الاجزاء باسرها لا الاجزاء الاصلية
مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم
كل ممزق انكم لفي خلق جديد وتحرير الدفع انها لم يدل على كيفية الاعادة
وانها بالاجزاء الاصلية او بغيرها بل بعضها سيقت لاثبات نفس الاعادة
من غير تعرض بخصوصية من خصوصياتها مثل وهو الذي يبدا الخلق ثم يعيده
وبعضها سيقت لرفع استبعادها فانهم كانوا يستبعدون اعادة العظم
الرميم فازيل استبعادهم بتذكير ابتدا الفطرة والدلالة على كمال العلم
والقدرة كما قال الله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق

عليم

عليم الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا الى الاجزاء الاصلية واما حديث ان الاعادة
بتمام الاجزاء او بالاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم   واختلفوا
في ان الحشر ايجاد بعد الفناء على ما يشعر به قوله تعالى هو الاول والاخر كل شيء
هالك الا وجهه كل من عليها فان كما بدانا اول خلق نعيده والبدء من العدم فكذا
العود او جمع بعد التفرق كما يشعر به ارني كيف تحيي الموتى اني يحيي هذه الله بعد
موتها وكذلك النشور وكذلك تخرجون الى غير ذلك القائلون بحشر الاجساد
اختلفوا في ان ذلك بالايجاد بعد الفنا المطلق والانعدام بالكلية او بجمع الاجزاء
بعد تفرقه وتشتته والحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا لعدم
الدليل على شيء من الطرفين وما احتج به القائلون بالاول او بالاخر فضعيف
مثل ما احتج به القائل بالاول وهو ان الحشر هو الايجاد بعد الفناء من قوله تعالى
هو الاول والاخر اذ معناه الاول في الوجود والاخر فيه ولا يتصور ذلك
الا بانعدام جميع ما سواه وليس بعد الحشر اتفاقا فيكون قبله ويوجد فيه
واجيب بجواز ان يكون المعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء وايضا الاخرية
بحسب الوجود تنافي ابدية الجنة ومن فيها وهو ثابت اتفاقا ومن قوله تعالى
كل شيء هالك الا وجهه والمراد بالهلاك الانتفا واجيب بانه يجوز ان يكون
المعنى ان كل شيء هالك في حد نفسه لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر
الى علته او المراد خروجه عن صفاته ومنافعه المطلوبة منه وبهذا يعلم
الجواب عن الوجه الثالث وهو قوله تعالى كل من عليها فان فان الخروج المذكور
قد يسمى فناء عرفا ومن قوله تعالى كما بدانا اول خلق نعيده وجه الاستدلال
انه شبه الاعادة بالابداء والمشابهة في ان الابدا هو الايجاد من العدم
فيكون الاعادة كذلك واجيب بمنع كون الابدا هو الاخراج المذكور بل هو
ايضا عبارة عن الجمع كما يدل عليه قوله تعالى وبدا خلق الانسان من طين و
اقول يمكن ان يراد بذلك التشبيه في المقدورية اي كما ان الابدا مقدور له
كذلك الاعادة وليس فيها شيء يقتضي امتناعها والله اعلم ومثل ما احتج
به القائل بان الحشر بجمع الاجزاء المتفرقة من قوله تعالى واذ قال ابرهيم رب

ارني كيف يحيي الموتى الاية ومن قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها ومن قوله تعالى كذلك
النشور ومن قوله تعالى وكذلك تخرجون ونحو ذلك واجيب عن الكل بانها لا ينفي
الاعدام وان لم يدل عليه ايضا وانما سيقت بيانا لكيفية الاحيا بعد الموت
والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع عن ذلك ولانه ظهر في بادى الراي انه سواهد
عليه اكثر ثم هي معارضة بما تلونا من الايات المشعرة بالاعدام والفنا
ثم الجنة والنار مخلوقتان الان لقصة ادم وحوا مع ظواهر مثل اعدت
ازلفت برزت قيل يمتنع خلقهما في افلاك هذا العالم لامتناع الخرق وفي
عناصره لانها لا تسع عرض السما وفي عالم اخر لانه لاحتياجه الى محدد
الجهات يكون كرويا فيلزم خلا بين العالمين ولاشتماله على عناصر لها
احياز طبيعية يلزم ان يكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم الميل
وعند ورد بمنع المقدمات الفلسفية مع انه لا يمتنع كون العالمين محيط
بها ولا كون العناصر مختلفة الطبايع وتحيزها في احد العالمين غير طبيعي
ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي من المعتزلة وابو الحسين البصري الى ان الجنة
والنار مخلوقتان الان وانكره اكثر المعتزلة والحق الاول لقصة ادم
ع واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة كما نطق به الكتاب وحملها على
بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين
ولدلالة الايات على ذلك صريحا كقوله تعالى في حق الجنة اعدت للمتقين
اعدت للذين امنوا بالله ورسله وازلفت الجنة للمتقين وفي حق النار
اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل
بالماضي مبالغة لتحقق وقوعه مثل ونفخ في الصور خلاف الظاهر فلا يعدل
اليه بدون قرينة قال المنكرون يمتنع خلقهما الان فلم يكونا مخلوقين
فيجب تاويل ما يدل على ذلك وذلك لانهما لو خلقتا الان لكان خلقهما في
هذا العالم او في خارجه وعلى الاول فاما ان يكونا في الافلاك لاستلزامه
الخرق والالتيام فيهما وهبوط ادم ع منها وقد ثبت ان الخرق والالتيام ممتنعان عليها
ولا يجوز ان يكونا في العناصر لعدم اتساعها لهما فان الجنة

يكون عرضها كعرض السماء والارض ومن المستحيل ان يسعهما مكان العناصر
اقول وهذا الدليل ينفي كونهما في الافلاك ايضا وعلى الثاني اي على تقدير ان يكونا
خارج هذا العالم فلا محالة يكون في ذلك العالم جهات مختلفة متحددة بالمحيط
والمركز فيكون كرويا مماسا لمحدد هذا العالم بنقطة فيلزم بين العالمين خلا
وقد بين استحالته ولانه يشتمل لا محالة على عناصر لها احياز طبيعية فيكون
لعنصر واحد حيزان طبيعيان فيلزم ان يوجد فيه ميل الى كل واحد من حيزيه
لانه طبيعي وعن ذلك ايضا لان له حيزا اخر طبيعيا ورد هذا بانه مبني على المقدمات
الفلسفية التي غير مسلم عندنا كامتناع الخرق وامتناع الخلا وعلى
تقديرها لا تنازع فيها نقول لا يمتنع ان يكون العالمان في محيط واحد هو محدد
جهاتهما مع الدوران في ثخن فلك واحد ولا يمتنع ايضا ان يكون عناصر كل
من العالمين مختلفة الطبايع في هذا العالم يطلب القرب الى هذا المركز وما في
ذلك العالم يطلب القرب الى مركزه او الى مركز هذا العالم لاختلافهما في الحقيقة او
يقال حصول احدهما في حيز غير طبيعي له فلا يقتضي ان يوجد فيه ميلان
قيل فيلزم هلاكهما لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه قلنا لو سلم اقتضا
الهلاك للفناء فخصنا الحفظ لانا في الدوام عرفا اشارة الى دليل اخر للمنكرين
تحريره ان الجنة والنار لو كانتا مخلوقتين الان لزم هلاكهما وفناهما لقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكن هلاك الجنة ممتنع لقوله تعالى اكلها دائم والجواب
ان الهلاك لا يقتضي الفناء كما مر ولو سلم فيمكن فناها سوق اجزائها لحظة
وهذا لا ينافي الدوام العرفي كما في دوام الاكل ثم الاكثرون على ان الجنة
فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى والنار تحت الارضين والحق التوقف يعني ان الاكثرين
من القائلين بوجودها على ان الجنة فوق السموات السبع تحت العرش تمسكا
لقوله تعالى عندها جنة الماوى وقوله ع سقف الجنة عرش الرحمن والنار
تحت الارضين السبع والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير وعدم الخوض
في تعيين هذا الامر الخطير الفصل الخامس سوال القبر وعذابه

المنتهى ح

حق بالآيات والاحاديث المتواترة المعنى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا اغرقوا فادخلوا نارا يرزقون فرحين بما آتاهم الله القبر روضة
من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه
ملكان الحديث سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكافر وبعض العصاة
فيه حق عندنا وعند بعض المعتزلة وبسبب انكار جميع ما ذكر الى ضرار
وبعض المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير
انما هو تقريع الملكين لنا الآيات والاحاديث المتواترة المعنى على ذلك
فمن الآيات قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيمة
وذلك في القبر بدليل قوله ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون
اشد العذاب ومنها قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والتعقيب بلا مهلة انما
يكون في القبر ومنها قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا
بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله ومن الاحاديث قوله ع
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ومنها ما روي
عنه ع اذا وضع الميت في قبره يدخل عليه ملكان ومعهما مرزبتان
فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه الى غير ذلك من الاخبار والآثار
المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي ع استعاذته من عذاب
القبر واستفاضة ذلك في الادعية المأثورة وليس ببعيد ان توسع القادر
المختار اللحد بحيث يكون الجلوس فيه وان يبقى من الاجزاء الاصلية لمن احرق وفرق
رماده قدر ما يقوم به الحيوة وان لا يشاهد الناظر ما يجري على الميت اشارة
الى دفع ما تمسك به المنكرون وهو ان اللذة والالم والمسائلة وما يشاكل
ذلك انما يتصور مع الحيوة والعلم ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج
بل ربما يدفن الميت في صندوق او لحد ضيق بحيث لا يتصور فيه جلوسه على ما
ورد في الخبر وربما احرقه النار فيصير رمادا وتذروه الرياح في المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة بل قد

نرى الميت والمقتول والمصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ وتألم
واجيب بان هذه الاستبعادات لا تنافي الامكان الذاتي واذ قد اخبر الصادق
بوقوعه لزم التصديق به ثم لا استبعاد في توسيع القادر المختار اللحد او الصندوق بحيث
يجلس فيه الميت ويسال ويجيب ولانا لا نسلم اشتراط الحيوة بالبنية ولو سلم
فيجوز ان يبقى من الاجزاء الاصلية قدر ما يصلح بنية ولا يفسد بالاحراق فيكون
التعذيب والمسائلة للروح او لتلك الاجزاء الاصلية الباقية فلا يمتنع ان
لا يشاهد الناظر على الميت ما يجري عليه ولا ان يحفظه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
لا نطلع عليها وقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى وكنتم امواتا
فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لا ينفي عذاب
القبر لجواز ان لا يسمى ما يعقبه موتا او اندرج في الموتة الاولى تبعا وان يكتسب
عن بعض الاحياء لخفاء امره او لكون ندر معاينتنا وبالجملة فالذي ثبت من الدين
هو ان للميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ وهل ذلك باعادة الروح
اليه وبالحال ان يسمى موتا فيه تردد وهذه آيات يتمسك بها المعترفون بظواهر الشرايع وهم
ينكرون احيا القبور فمن تلك الآيات قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى وجه الاستدلال انه لو كان في القبر احياء لتعقبه اماتة بلا شبهة
ونزاع فكان لهم موتتان في الدنيا وفي القبر والآية دلت على ان لهم واحدة
فلم يكن احيا في القبر ومنها قوله تعالى وكيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم
ثم يميتكم ثم يحييكم ومنها قوله تعالى ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
ولو كان في القبر احيا لكانت الاحياءات ثلثة والجواب ان هذه الآيات
لا تنفي عذاب القبر اما الاولى فلجواز ان لا يسمى ما يعقب الحيوة في القبر موتا
او ان يراد بالموتة الجنس فيشمل المتعدد فيكون موتة القبر مندرجا تحتها
على ان اثبات الواحد لا ينفي وجود الثاني سيما اذا كان المقصود وهو
التعليق بالمحال حاصلا من الواحد وبيان ذلك ان هذا الاستثناء بمنزلة التعليق
بالمحال اي لو امكنت فيها موتة لكانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك
محال فالموتة فيها محال ايضا واما الثانية فلجواز ان يراد بالاماتة في الدنيا والاحيا

الاحياء في الاخرة ويكون ساكتا عما في القبر لخفاء امره وضعف اثره فلا يصلح ذكره
في معرض الدلالة على ثبوت الالوهية ووجوب الايمان واما الثالثة فالمراد
بالاماتتين ما في الدنيا والقبر وكذا المراد بالاحيائين ولم يتعرض للاحياء
الذي في الاخرة لكونه معاينا وقيل بل المراد ما في القبر وما في الحشر لان المراد احيا
يعقبه معرفة ضرورية بالله والاعتراف بالذنوب والحاصل ان الكتاب
والسنة والاجماع والاثار شهد بان الله تعالى يعيد الى الميت نوع حيوة ويكون
له تلذذ والم واما انه كذلك باعادة روحه اليه ام لا ففيه تردد وما يتوهم من
امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع انما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها
القدرة والافعال الاختيارية ثم جميع احوال القيمة من المحاسبة واهوالها
والصراط والميزان والحوض وتفاصيل احوال الجنة والنار امور ممكنة اخبر بها
الصادق فوجب التصديق ولا استبعاد في ان يسهل الله تعالى العبور على
الصراط وان كان احد من السيف وادق من الشعر وان يوزن صحايف الاعمال
او يجعل اجساما نورانية وظلمانية فلا حاجة الى تاويل الصراط بطريق
الجنة وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة والميزان
بالعدل او الادراك والمحاسبة هي التي اشير اليها بقوله تعالى ان الله سريع الحساب
وبقوله ع حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوال القيمة هول الوقوف قيل
الف سنة وقيل خمسون الفا وقيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى
وقفوهم انهم مسئولون وهول تطاير الكتب وهول شهادة الشهود وهي
الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل
والنهار والحفظة الكرام وهول تغير الالوان وغير ذلك من الاهوال والحكمة
في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب
السعداء زيادة في لذاتهم وفضايح اصحاب النقصان زيادة في الامهم
وهل يظهر اثر هذه الاهوال في الانبياء والاولياء وساير الصلحاء والاتقياء
فيه تردد والظاهر السلامة لقوله تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا
تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصراط جسر

ممدود

ممدود على ظهر جهنم ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد في الحديث الصحيح
والميزان هو ما اشير اليه بقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم ذهب
اكثر المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا بالحقيقة
لامكانها وورد تفسيره بذلك في الحديث ايضا والحوض هو ما دل عليه
بقوله تعالى انا اعطيناك الكوثر وفي الحديث حوض مسيرة شهر وزواياه سواء
ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه من نجوم السماء من شرب
منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له ع اين نطلبك يا رسول الله يوم المحشر فقال
على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض كل ذلك
وكذا تفاصيل احوال الجنة والنار على ما نطق به الكتاب والسنة امور ممكنة
اخبر بها الصادق فوجب التصديق بها ولا يخفى ان العبور من الصراط الموصوف
ممكن كالمشي على الماء والطيران في السماء غايته انه يخالف العادة في هذه
الدار والله قادر على ان يسهل العبور عليها كالبرق الخاطف وكالريح الهابة
او كالجواد او غيرها ولا يبعد ذلك في قدرة القادر ويشبه ان يكون المرور
عليه هو المراد بورود كل احد في قوله وان منكم الا واردها وكذا يمكن وزن
صحايف الاعمال او ان يجعلها اجساما نورانية اذا كانت حسنة وظلمانية
اذا كانت سيئة فتوزن والقاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة انكروا الصراط
زعما منهم انه لا يمكن العبور ولو امكن ففيه تعذيب ولا تعذيب على المؤمنين
والصلحاء واولوه بطريق الجنة والنار وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة وقيل الشريعة وكذا انكر بعض المعتزلة ذهابا الى
ان الاعمال اعراض ولا يمكن وزنها فكيف اذا زالت بل المراد العدل في كل شيء
ولذا ذكره بلفظ الجمع والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك
فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق وكذا ساير
الحواس وميزان المعقولات العقل وقد عرفت امكان العبور على الصراط
بتسهيل الله تعالى وكذا يمكن موازنة صحايف الاعمال او ان يجعلها اجساما
ثم توزن فلا حاجة الى هذه التاويلات والذهاب الى خلاف الظ

والله اعلم واحكم

الفصل السادس

الثواب والعقاب عدل ومعنى وجوبهما انه وعد واوعد فلا يتخلف على اختلاف في الوعيد ومعنى استحقاقهما ان اضافتهما الى الطاعات والمعاصي ملائمة في مجاري العقول والعادات وذلك لانه واجب على الله تعالى وان الطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض النعم السوابق ولو استحقا لما سقطا عمن عاش على الكفر ثم آمن وعلى الايمان ثم كفر الاشاعرة على ان الثواب على الطاعة فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه تعالى من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد واما المعتزلة فالبصريون منهم وجبوا الثواب على الطاعة لان التكاليف لا لغرض عبث ولغرض عايد الى الله مستحيل لتنزهه عن ذلك فيكون لغرض عايد الى العبد فاما في الدنيا وانها مشقة بلا حظ واما في الآخرة ولا يكون تعذيبه بل نفعه وهو المطلوب وفي العقاب اوجبه الجميع من المعتزلة لصاحب الكبيرة وامات بلا توبة ووافقهم الخوارج ثم نقول معنى وجوبهما عليه تعالى انه وعد الثواب فيفي به لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عن ذلك واما الخلف في الوعيد فمختلف فيه والاصح جوازه لكونه فضلا وكرما وممدوحا عند العقلاء وكذلك معنى استحقاقهما من العبد ان ترتبهما على الافعال والتروك من الطاعات والمعاصي ملائمة في مجاري العقول والعادات فلم يكن شيء منهما واجبا عليه تعالى عقلا كما يدعيه الخصم وذلك لوجوه الاول وهو العمدة الاولى انه لا واجب عليه تعالى ولا قبيح منه فلم يكن الثواب ولا العقاب واجبا عليه تعالى الثاني ان طاعات العباد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله تعالى عليهم سابقا فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشكر بعض ما انعم عليه لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان لا يسقط العقاب عمن عاش طول عمره في الكفر ثم آمن واخلص ومات وكذا لا يسقط استحقاق الثواب عمن واظب طول عمره على الطاعات مع الايمان ثم ارتد نعوذ بالله ومات واللازم باطل بالاتفاق

لا يقال يجوز ان يكون موت العاصي على عصيانه شرطا في استحقاق العقاب وكذا موت المؤمن لاستحقاقه لانا نقول فح لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط اقول فيه بحث وقول المعتزلة ان عدم وجوبهما يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي وان ايجاب المشاق بلا نفع ظلم وبلا مضرة في تركها موجب لوجوب كل ما في فعلها نفع مردود بان مجرد الوقوع كاف في المقصود وان الغرض لا ينحصر فيما ذكر احتجت المعتزلة بانه لو لم يجب الثواب للمطيع وفاعل الحسنات والعقاب للعاصي ومرتكب السيئات لافضى ذلك الى التواني والفتور في الطاعات والاجتراء على المعاصي والمنكرات وذلك لان الطاعات مشاق مخالفة لهوى النفس والطبايع والمعاصي شهوات ومستلذات للنفوس فلو لم يعلم في الطاعات حصول النفع وفي المعاصي وصول العقاب لما ارتكب ذلك ولما اجترى هذا وبان التكاليف والزام المشاق ان لم يكن لمنفعة كان ظلما ويجب تنزيهه تعالى فلا بد ان يكون لمنفعة ولا يكفي هذا في ايجاب الواجبات بل لا بد معه من دفع مضرة يحصل بتركها فانه لو كفى في ايجاب الفعل اشتماله على النفع لكان كل ما فعلها نفع وليس بواجب فثبت انه لا بد في الواجب من امرين الاول اشتماله على النفع والثاني حصول المضرة في تركها وكلا الوجهين مردود واما الاول فلان شمول الوعد والوعيد الطاعات والمعاصي وغلبة ظن الوفا بهما يكفي في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح واما الثاني فلان الغرض لا ينحصر فيما ذكر لم لا يجوز ان يكون شكرا للنعم السالفة او امرا آخر كحصول السرور والمدح على اداء الواجب على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان لها وجه وجوب في نفسها

الفصل السابع

خلاف في خلود من دخل الجنة ولا في خلود الكافر في النار سوى اطفال الكفار وحكمها عند المعتزلة كاطفال المشركين فهم خدام اهل الجنة وقيل من علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة او الكفر والمعصية ففي النار واما من مات على الايمان وترك التوبة عن كبيرة ارتكبها فعندهم يخلد في النار

وعندنا لا بل يعفى عنه او يخرج بعد حين للنصوص المشاهدة بانهم يخرجون
من النار وبانهم يدخلون الجنة وليس قبل النار وفاقا ولان ثوابه المستحق
وعدا او عقلا لا يتصور الا بالخروج ولان دوام جزاء المعصية المحدودة
ليس بعدل فان دوام عذاب من شرب جرعة خمر بعدما واظب على الطاعة مائة سنة
لو لم يكن ظلما فلا ظلم ولا خلاف بين المسلمين في خلود اهل الجنة في الجنة سواء
كانوا معصومين او مدنسين مغفورين او معذبين مخرجين من النار ولا
في خلود من مات على الكفر نعوذ بالله سواء كان بالعناد او من المجهود و
لم يصل الى المقصود في النار الا الجاحظ والعنبري في هذا الاخير زعما
منهما انه معذور اذ لا يليق بالحكمة ان يعذبه مع بذله الجهد كيف وقد
قال الله تعالى ما جعل الله عليكم في الدين من حرج وقال ليس على الاعمى حرج
الاية ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق منهما خرق للاجماع وترك
للنصوص الواردة في هذا الباب ثم هذا الحكم انما هو للكفار حقيقة
واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم
في العمومات وما روى ان خديجة رضي سالت النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في
الجاهلية فقال هم في النار واما عند المعتزلة ومن تابعهم فانهم لا يعذبون
في النار بل هم خدم اهل الجنة لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى
ولا تزر وازرة وزر اخرى وقيل من علم الله تعالى انه لو بلغ لكان مؤمنا
ففي الجنة او كان كافرا ففي النار واما من مات على المعصية بلا توبة وهو
مؤمن فعند المعتزلة مخلد في النار كالكافر من غير عفو ولا اخراج منها
والمذهب عندنا انه لا يخلد البتة لا على ان ذلك واجب عليه تعالى بل بمقتضى
ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كخلود اهل الجنة فيجوز ان لا يدخل النار اصلا
ويعفى عنه تفضلا او يدخل ويعذب حينا ثم يدخل الجنة ويؤبد فيها لنا
وجوه الاول النصوص الدالة على انهم يخرجون من النار كقوله تعالى
فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عم يخرج من النار قوم
بعدما امتحشوا وصاروا فحما فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل وخبر

الواحد

الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكد بتعاضد النصوص
الثاني الايات والنصوص الدالة على دخولهم في الجنة قال الله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا منكم من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك
يدخلون الجنة وقال عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال عم من مات
لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق وذلك ليس قبل النار وفاقا
فيكون بعدها فانقطع العذاب الثالث انه استحق الثواب بالايمان والطاعة
وعدا عندنا وعقلا عندكم ولم يزل ذلك الاستحقاق بالكبيرة كما سيجيء فيلزم
ح ايصال الثواب اليه وذلك لا يتصور الا بالخروج من النار وانقطاع العذاب
الرابع وهو على قاعدة الاعتزال انه واظب على الايمان والعمل الصالح مدة
وصدر عنه معصية محدودة قدرا وزمانا فتعذيبه لاجل هذه المعصية
ابدا لا بد ليس بعدل ولو لم يكن ظلما فلا ظلم اصلا احتجوا بعمومات
الوعيد بالخلود قلنا نخص بالكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل ونقيد
السيئات بقيد الاستحلال ونحو ذلك جمعا بين الادلة قالوا لو خرج الفاسق
لخرج الكافر لتناهيهما قلنا لا نم علية التناهي وتناهي الكفر قدرا وصحة
القياس في مقابلة النص وفي الاعتقادات تمسكت المعتزلة بوجهين
الاول الايات الدالة على الخلود المتناولة للكافر والفاسق مثل قوله تعالى
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وقوله ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فماويهم
النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وغير ذلك والجواب ان المراد
بتلك العمومات الكفار او يحمل الخلود على المكث الطويل كما يقال سجن
مخلد ووقف مخلد او يقيد السيئات بقيد الاستحلال على ما نقل عن ابن عباس
رض في اية القتل ونحو ذلك كما قيل في الاية المذكورة من قتل مؤمنا لايمانه جمعا
بين الادلة والثاني انه لو انقطع عذاب الفاسق وخرج عن النار لانقطع
عذاب الكافر وخرج عنها قياسا عليه بجامع تناهي المعصية والجواب انا لا نم ان
تناهي المعصية يصلح علة للخروج ولا نسلم اشتراكهما في التناهي قدرا فان

معصية الكافر اعظم بل و يدعى انها غير متناهية ولا نم ايضا صحة القياس
في مقابلة النص فان النص قد دل بخلود الكفار في النار فكيف يحكم عليه
بخروجهم عنها بالقياس ولا نم ايضا صحة القياس في الاعتقاديات المقصود
منها العلم واليقين دون الحدس والتخمين بخلاف العمليات فانه يكفي فيها الظن
والجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات تخالف السمع
والعقل والبعض على ان ايام الطاعات والمعاصي ان ربت احداهن زادا
عدد احبطت الاخرى محضا بان يسقط الاقل ولا يسقط من الاكثر واما
موازنة بان يسقط ويسقط ما يقابله قد ظهر سابقا ان المعتزلة يقولون
ان صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة فهو مخلد في النار فاشكل عليهم الامر
في ايمانه وطاعاته اين طارت وكيف زالت فقالوا بحبوط الطاعات
بالكبيرة حتى ذهب الجمهور منهم على ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب
جميع الطاعات وهذا مخالف للسمع والعقل اما السمع فللنصوص
الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع
بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد وطاعاته طول عمره
بمزلة واحدة كتناول لقمة من الربا او جرعة من خمر ولما تنبه بعضهم على
ظهور فساد هذا الراي كابي علي وابي هاشم رجعا عند بعض الرجوع
وقالوا ان ايام الطاعات والمعاصي ادبت وغلبت تحبط الاخرى
والمعتبر في الغلبة ليس هو العدد بل الاجر والوزر فان كان اجر الطاعات
غالبا تحبط المعاصي وبالعكس قالوا لا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض
الى علم الله تعالى ثم افترقا فقال ابو علي ان الاكثر تحبط الاقل بحيث لا يبقى
منه شيء ولا يسقط من الاكثر شيء وهذا هو الاحباط المحض وقال
ابو هاشم بل يسقط من الاكثر مثل الاقل فيبقى منه القدر الزايد
على الاقل وهذا هو القول بالموازنة ثم اختلفت كلمتهم في ان الاحباط
والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني
الثواب والعقاب والاستحقاقين مال ابو علي الى الاول وابو هاشم الى

الثاني

الثاني وهو المختار عند اكثرهم وتمسكوا بمثل حبطت اعمالهم
لا تبطلوا صدقاتكم ان تحبط اعمالكم ولا يفيد المتنازع وهو بطلان حسنة
كاملة بسيئة سابقة او لاحقة وعورض بمثل فمن يعمل مثقال ذرة
خيرا يره والزموا بانه لا كبيرة تربى وقدرها على اجر معرفة الله فيجب
ان يردها جميع الكباير تمسكت القائلون بالاحباط بوقوعه صريحا
في التنزيل كقوله تعالى اولئك حبطت اعمالهم وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن والاذى وقوله ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط
اعمالكم وما وقع في التنزيل يجب الاعتراف به والجواب ان المعنى بالاحباط
ههنا غير ما قصدتموه فان مقصودكم منه بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة
او لاحقة والمراد بما في الايات هو ان من عمل عملا يستحق به الذم وكان يمكنه
ان يعمله على وجه يستحق المدح والثواب لا الذم والعقاب يقال انه احبط
عمله كالصدقة بالمن والاذى وبدونهما وكالصلوة بالريا وبدونه
فليس المراد بالاحباط ههنا هو المتنازع وايضا هي معارضة بمثل فمن
يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويلزم على قول ابي علي وابي هاشم ان لا يبقى
مع الايمان وزر كما هو قول المرجئة فان اجر معرفة الله غالب على وزر
جميع الكباير فيفيد به على ما مهد وان سقوط الاقل بالاكثر الفصل
الثامن يجوز العفو عن الكباير بدون التوبة لان العقاب حقه فله اسقاطه
ويدل على الوقوع مثل يعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب
جميعا وعلى تقييد في الشرك ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وفي الاحاديث ايضا والتخصيص بالصغاير او بما بعد التوبة او بالحمل
على تاخير العقوبات المستحقة مع كونه خلاف الظ وصريح الاحاديث
لا يصح في البعض لا خلاف في العفو عن الصغاير مطلقا وكذا عن الكباير
بعد التوبة ولا خلاف ايضا في عدم العفو عن الكفر قطعا سمعا وانما الخلاف
في العفو عن الكباير بدون التوبة فعندنا جائز بل واقع خلافا للمعتزلة
لنا على الجواز ان العقاب حق الله تعالى فله ان يسقطه مع ان فيه نفعا للعبد

من غير ضرورة الحد وعلى الوقوع الايات والاحاديث فمنها قوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير وقوله قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
ان الله يغفر الذنوب جميعا انه هو الغفور الرحيم وعلى عدم العفو عن الكفر
قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث
كثرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذة
فان قيل يجوز تخصيص ما في الايات بالصغاير او بالكباير المتوب عنها وكذا
يجوز ان يحمل على تاخير العقوبات المستحقة وح لا يتم مقصودكم قلنا هذا
مع كونه خلاف الظاهر فلا يجوز الميل الا بدليل ولا دليل ههنا ومخالف لما ويل
من تعتد به من المفسرين ولصريح الاحاديث الواردة في ذلك المعنى لا يصح
في البعض كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فان الغفران مع التوبة حاصل للشرك ايضا فلا يصح التفرقة بينه وبين
ما دونه وكذا يعم جميع العصاة فلا يلايم التعليق بقوله لمن يشاء المفيد
للبعضية وقالت المعتزلة يمتنع سمعا بالنصوص الواردة في وعيد
الفساق فان الخلف والكذب نقص لا يجوز على الله تعالى وعقلا بانه اغراء
على القبيح ورد بانهم داخلون في عمومات الوعد ايضا مع بطلان الخلف
فيه اجماعا وبان مجرد احتمال العقوبة زاجر فكيف مع الرجحان بعض المعتزلة
كالبصريين وبعض البغدادية قالوا بان العفو يمتنع سمعا وان جاز
عقلا وذلك للنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكباير فمنها
ما ورد في كثيرة خاصة كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك
عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وفي التولي عن الزحف وماويه
جهنم وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها
ومنها ما ورد اعم كالايات الموردة في باب خلود اهل الكباير ثم
اذا دلت تلك النصوص على وعيد الفساق واهل الكباير وعقوبتهم
فلو تحقق العفو وترك العفو به لزم الخلف في الوعيد والكذب في اخباره

تعالى واللازم باطل لكونه نقصا يستحيل على الله تعالى فكذا الملزوم والبعض منهم
يقولون بامتناعه عقلا وهم البلخي واتباعه تمسكوا بانه اغراء على القبيح لان المكلف
يتكل على العفو فيجترئ على المعاصي والاغراء على القبيح قبيح يجب تنزيهه عنه تعالى
والجواب عن الاول بعد ما سبق في باب الخلود من ان المراد بهم القائلين بها
يستحيل والمراد بالخلود المكث الطويل او غير ذلك نقول ان ترك العقوبة
لا يوجب كذبا فانهم داخلون في عمومات الوعد بالثواب والخلف بالوعيد
فربما يعد كرما وفضلا واما الخلف بالوعد فهو لوم لا يليق بالكريم ووفا قا
ثم من العجب انهم يعدون ترك عقابهم مع دخولهم في عمومات الوعيد خلفا منه تعالى وربما
ولا يعدون منع ثوابهم بالجنة مع دخولهم في عمومات الوعد خلفا كذلك وعن
الثاني بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العقوبة
يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب القبايح فكيف مع الرجحان بالايات الناطقة
بالعذاب والوعيدات في ذلك الباب والحاصل ان الايات شاهدة
بالعذاب والعقوبة مع احتمال تركها وذلك لا احتمال بل وقوع تركها
في الجملة لا يكون مظنة للاغراء كما لا يخفى على منصف واذا جاز العفو
عن الكبيرة فمع الشفاعة اولى كيف وقد قال الله تعالى استغفر لذنبك
وللمؤمنين وقال النبي صلعم ادخرت شفاعتي لاهل الكباير من امتي فمثل لا يقبل
منها شفاعة لا تنفعها شفاعة بعد تسليم عمومه الازمان والاحوال يخص
بالكفار جمعا بين الادلة يعني اذا ثبت ان العفو عن الكباير مجردا عن التوبة
جاير مطلقا فيكون مع الشفاعة بالجواز اولى والحاصل ان الشفاعة
لا تحطاط الكباير والتجاوز عنها جايز اما في العرصات فيدخل صاحبها الجنة
بلا عذاب واما بعد دخول النار فيخرج صاحبها منها ويدخل الجنة ويدل
على ذلك وجهان الاول قول الله تعالى استغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب
المؤمنين فيعم الكباير الثاني قوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل
الكباير من امتي والظاهر ان المراد بها الكباير بلا توبة لانها بعد التوبة لا يوجب
مؤاخذة وعقابا فلا يكون لادخار الشفاعة كثير معنى وانكرها المعتزلة

وتمسكوا بآيات من الكتاب كقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون وكقوله تعالى يا ايها الذين امنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب والجواب ان نفي الشفاعة فيها مخصوص بالكفار جمعا بين الادلة على انه منع عموم الايتين الاوليين بحسب الازمان او الاحوال لمكن على تقدير تسليم انهما لعموم الاشخاص وكذا في غيرهما

ولا خفاء في ورود الشرع بالشفاعة وحملها المعتزلة على طلب المنافع ويلزمهم ان يكون من سأل الله تعالى زيادة كرامة النبي صلعم شافعا له واما الحمل على الصغيرة او بعد التوبة فظاهر البطلان يعني ان الشرع لما ورد بثبوت الشفاعة ودل عليه دلالة لم يبق معها خفاء الا ان المعتزلة لما انكروها بالمعنى الذي قررنا اي بطلب حط الكبائر بلا توبة اولوها بانها ثابتة بمعنى طلب زيادة المنافع للمطيعين والتائبين ورفع درجاتهم فمما يدل على نفيها قوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين ومثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم ليفيد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم عن الخلاص فيكون المؤمنون راجين منتفعين بالشفاعة والنصوص التي سبقت ومما يدل على بطلان قول المعتزلة فيها انه لو كان الشفاعة حقيقة لطلب زيادة المنافع لكنا شافعين للنبي صلعم لانا نسأل من الله تعالى زيادة كرامته عند الله ورفع درجاته ولا يقول بذلك احد فان قيل يجوز ان يعتبر في ذلك قيد اخر وهو كون الشفيع ارفع حالا من المشفوع او كون زيادة المنافع مجعولة له تعالى لسؤاله وطلبه قلنا الشفيع يشفع لنفسه ولا يتصور فيه الرفعة وقد يشفع ولا يقع المسؤول فضلا ان يكون لاجل سؤاله وبهذا يظهر ان الحمل على ترك العقاب عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة محال لانه جعله فان الصغائر مكفرة عندهم باجتناب الكبائر وكذا ترك العقاب على الكبائر بعد التوبة لازم واجب

عندهم ثم الكبيرة هي التي تشعر بقلة الاكتراث وقيل التي خصت بالتوعد وقيل كل معصية فهي بالاضافة الى ما دونها كبيرة والى ما فوقها صغيرة وقيل هي الشرك والقتل والقذف والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم والعقوق والالحاد في الحرم وقد يزاد الربوا والسرقة وشرب الخمر قال الامام ان الكبير والصغير معنيان اضافيان ينغران يتخيرا طرفيهما فكل سيئة كبيرة بالنسبة الى سيئة اخرى بما يكون صغيرة الى ما هو اشد منها وهذا المعنى وان كان صحيحا لغة لكن لا يكاد يتم عرفا لاستلزامه عدم تميز احديهما عن الاخرى الا في طرفيها وهي التي لا يكون فوقها سيئة والتي لا يكون دونها سيئة فح لا يتصور الاجتناب عن الكبائر الا بترك جميع السيئات سوى ما دون الكل وقد قال الله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ولهذا ذهب البعض الى تفسير الكبيرة بانها هي التي تشعر بقلة الاكتراث وعدم المبالاة في الدين والبعض الاخر بانها هي التي توعد عليها الشارع بخصوصها والبعض الثالث الى تعيينها ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة اكل الربوا وفي رواية علي رض السرقة وشرب الخمر الفصل التاسع التوبة هي الندم عن المعصية لكونها معصية وقيل مع العزم على الترك في الاستقبال وقالت المعتزلة اعتقاد انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها التوبة في اللغة الرجوع قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفي الشرع هي الندم عن المعصية لكونها معصية لقوله عم الندم توبة وقوله لكونها معصية ليخرج الندم عنها لضرر بالبدن او لاخلال بالعرض او بالمال وزاد بعضهم قيدا اخر وهو العزم على الترك في الاستقبال ولا حاجة لان الندم عنها لا يكون الا كذلك الا ان فيه زيادة تقرير والمراد بالندم التحزن والتوجع على ان فعل وتمنى كونه لم يفعل ولا بد من هذا القطع بان مجرد ترك الماضي اذا مل مجونه ليس بتوبة فان قلت الندم

على المعصية لخوف النار هل هو توبة ام لا قلت فيه تردد ومبنى على ان ذلك هل يكون مع
ندما عليها لكونها معصية ام لا واما اذا ندم عليها لقبحها ولغرض اخر كالاخلال
بالمال مثلا فالحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم
فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما كذا ذكره
المص في شرح المقاصد وقالت المعتزلة التوبة هي ان المسيء يعتقد انه
اساء وانه لو امكنه رد المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن
قالوا الندم لا يستلزم الحزن فان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن
وفيه نظر فانا لا نم انهم يندمون على فعلها بل يتمنون تركها   وواجبة
سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وقالوا عقلا لما فيها من دفع الضرر
وكذا القبول ووجوبها على الفور حتى انه يأثم التارك مثلا حقه ثم سقوط
العقوبة عندنا بمحض الكرم وعندهم بنفس التوبة او بكثرة ثوابها يجب
التوبة عندنا وعند المعتزلة اتفاقا اما عندنا فبالسمع كقوله تعالى توبوا
الى الله جميعا يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا واما عندهم
فبالعقل لان ضرر عقاب المعصية يندفع بها ودفع الضرر واجب فيكون
هي واجبة وهذا مخصوص بالكبائر لسقوط عقاب الصغائر مع الاجتناب
عن الكبائر فلا يكون التوبة منها دافعة لضرر وقيل لان الندم على القبيح
من مقتضيات العقل الصحيح وهذا شامل للكل واما قبول التوبة فلا يجب
عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل يجب سمعا ووعدا كاثابة المطيع
قال امام الحرمين بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التاويل
وعند المعتزلة يجب لما في عدم القبول من الظلم فان العاصي اذا بذل جهده وبالغ
في التلافي فلا بد من سقوط عقابه كمن اساء الى احد ثم اعتذر اليه يسقط
ذمه بالضرورة ثم وجوب التوبة عندهم على الفور فيلزم الاثم بتاخيرها
فلو اخرها ساعة يحصل له اثم اخر يجب التوبة عنه ايضا فلو تاخر ساعة
اخرى يحصل اثم اخر وهلم جرا فيزداد الاثم بتاخيرها ساعات ثم سقوط
العقوبة بالتوبة بفضل الله تعالى وكرمه عندنا واما عندهم فقيل بنفس التوبة

وقيل

وقيل بكثرة ثواب التوبة اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي
عند معاينة النار وقد يمنع الندم في صورة الالجاء ويمنع كونه للقبح في صورة
المعاينة وفي الاخير تامل واحتج الاولى بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت
التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة الكثرة الى الكل
على السواء   ويصح التوبة عن بعض الذنوب خاصة ويكفي الاجمال وان علم
تفاصيل الذنوب وقد يتوقف تحققها على واجب اخر كرد المغصوب وفي ذلك
معها كحد الشرب وقضاء الصلوة وارشاد من اضله والاعتذار الى من اذاه
اختلفوا في ان التوبة هل يصح من بعض الذنوب فذهب ابو هاشم الى نفيه وقال
ان الندم على المعصية يجب ان يكون لقبحها ولكونها معصية والقبح مشترك
بين المعاصي كلها وكذا اختلفوا في انه هل يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال
فذهب بعض المعتزلة لا يكفي الاجمال بل لا بد فيها التفصيل فيما علم مفصلا
والحق خلاف ما قال وقالوا فان الكافر اذا اسلم وتاب عن كفره يقبل
منه ذلك وان كان هو على بعض معاصيه والندم عن هذه المعصية لقبحها
ليس مشتركا بل المشترك هو القبح المطلق ثم لا يخفى على احد ان الداعي الى فعل
حسنة لا يستلزم ان يكون داعيا الفعل الاخرى ولو تم ما قال ابو هاشم لزم عدم
تحقق الندم عن البعض اصلا او عدم صحته واعتباره والوجدان يكذبه
وكذا يكفي الاجمال في التوبة عن المعاصي الكثيرة لانه مكلف بالتوبة في كل
وقت وقد يمتنع ملاحظة الذنوب الكثيرة مفصلا في وقت واحد فلو لم يكف
الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق ثم قالوا ان كانت المعصية في خالص حق الله
تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد يفتقر
الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب مثلا وقضاء الصلوة وان تعلقت
بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب
ظلما كما في الغصب والقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا
والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة وقال امام الحرمين والتحقيق
ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته وكان منعه

القصاص معصية اخرى لا يقدح في صحة التوبة عن القتل ثم قال فربما
لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب فانه لا يصح الندم
عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب كان المص
اختار هذا فقال فربما يتوقف تحققها على واجب اخر كرد المغصوب فلو لم
يرد المغصوب لم يتحقق توبته عن الغصب والظاهر انه لا فرق بين معصية
ومعصية في ان الندم عنها توبة من غير توقفها على امر زايد والامر
الزايد واجب اخر عليه يجب فعله فان لم يفعل كان اثما بتركه لا بترك التوبة
ففي الغصب يجب على الغاصب امران التوبة ورد المغصوب فان تاب ولم يرد
يؤاخذ لهذا لا لترك التوبة كما في القتل وغيره والله اعلم واحكم   يجب
الامر بالواجب والنهي عن الحرام ويندب الامر بالمندوب والنهي عن المكروه بشرط
العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التاثير وانتفاء المفسدة الامر بالمعروف
الواجب واجب عند عامة المسلمين من غير توقف على ظهور الامام المعصوم
كما يزعم الروافض وكذا النهي عن الحرام واما الامر بالمندوب فما وقع
في كلام القوم من اطلاق وجوب الامر بالمعروف فالمراد بالمعروف هو
الواجب فقط والدليل على ذلك من الكتاب قوله تعالى ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم من راى منكم
منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك
اضعف الايمان والمسلمون في الصدر الاول قد اجمعوا على ذلك ويتواصون
به ويوبخون تاركه مع الاقتدار ثم ذلك الوجوب مشروط بامور الاول علم
الامر بوجه المعروف بانه واجب معين او مخير مضيق او موسع على
الاعيان او على الكفاية وكذا وجه المنكر ليقع الامر والنهي على ما ينبغي
الثاني تجويزه تاثير ذلك الامر فيما امر فان علم قطعا انه لا يؤثر البتة
لم يجب قطعا لئلا يكون عبثا فان قلت يجب اعزاز الدين ان يجب وان لم
يؤثر قلت ربما يظهر منه قلة الاكتراث بشانه فيحصل حاذ اول الثاني

انتفاء

انتفاء المفسدة حتى لو غيرت لسببه مفسدة زايدة لا يجب ذلك بل السكوت
هنا اوجه قيل هذا الشرط للوجوب يعني مظنة الفساد يقتضي دفع
الوجوب عن الامر واما الجواز والاباحة فهو باق حتى قالوا يحسن ذلك وان ظن
انه يقتل   ولا يختص بالوالي الا ما افضى الى القتال ولا بالمجتهد
الا ما يفتقر اليه ولا بمن لا يرتكب مثله وهو فرض كفاية فيسقط بقيام
البعض يعني لا يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالولاة واولي
الامر بل على احاد الرعية ذلك كما دل عليه عموم النصوص المذكورة نعم اذا
انتهى الامر الى القتال والحرب واستعمال السلاح ينبغي ان ينتهي عنه
غير السلطان حذرا من الفتنة وكذا لا يختص ذلك بالمجتهد بل اذا كان المعروف
او المنهي مما يستوي في ادراكه الخاص والعام يجوز للمجتهد وغيره ذلك واذا
افتقر الى اجتهاد واستنباط فليس للعوام فيه مدخل ويختص ذلك وكذا لا
يختص الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من
راى منكرا يجب عليه النهي عن ذلك سواء ارتكب مثله او لا فان مرتكب المعصية
اذا راى ذلك من غيره يجب عليه امران ترك تلك المعصية ونهيه ذلك الغير عنها
فان لم يفعل احد الواجبين لا يلزم عليه ترك الاخر ثم وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر فرض كفاية فاذا قام بذلك بعض سقط عن الاخرين كما هو
شان فروض الكفاية لكن ان لم يفعل واحد منهم اثم الكل   ولا دلالة
لقوله تعالى عليكم انفسكم على نفي الوجوب ولا اكراه في الدين منسوخ استدل
على نفي وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا
عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم ولقوله تعالى لا اكراه في الدين
والجواب ان معنى الاية الاولى الزموا انفسكم باصلاحها واداء ما افترض
عليها واجتناب ما نهيت عنه وبعد ذلك لا يضركم ضلال غيركم وعناده
واصراره على المعصية ولا شك ان الامر بالمعروف والنهي داخلان في
اداء الواجبات وعدم سماع الغير ووقوعه في الضلال لا ينفي ذلك عن الامر
الوجوب عليه وان الاية الثانية منسوخة باية القتال فلم يبق حجة على

ان الامر بالمعروف فليس اكراهاً كما لا يخفى

الفصل العاشر

الايمان في اللغة التصديق وفي الشرع تصديق النبي ص فيما علم مجيئه به بالضرورة
والاكثرون على انه لا بد من الاقرار وكثير من السلف على انه التصديق والاقرار
والعمل لكن لا يخرج بترك العمل من الايمان خلافا للخوارج فالفاسق عندنا
مومن وعندهم ليس بمومن ولا كافر وهذا معنى المنزلة بين المنزلتين وعند
الخوارج كافر فان قيل كيف لا ينتفي الكل بانتفاء الجزء قلنا المراد انه يطلق
على اساس النجاة وعلى الكامل المنجي بلفظ الايمان افعال من الامن اما التصيير
فالمومن يصير ذا امن من العذاب المخلد او للتصيير والتعدية فكانه يجعل الغير
امنا من التكذيب ثم العرف العام يطلقونه على التصديق قال الله تعالى
وما انت بمومن لنا اي بمصدق لنا ولتضمنه معنى الاقرار والاعتراف
تعدى بالباء كقوله تعالى امن الرسول بما انزل اليه وقد تعدى باللام لتضمنه
معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى وما انت بمومن لنا وفي الشرع قد اختلفوا
فيه على اقوال لا يخرج من ان يكون فعل القلب فقط او فعل اللسان فقط
او فعلهما فقط مع ساير الجوارح فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق بخصوص
هو تصديق النبي ص فيما علم مجيئه به ضرورة اي علم كونه من الدين بحيث
لا مجال لانكار احد من العامة ذلك تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا وهو المذهب المنصور والمختار عند المص واكثر المحققين
وقد يجعل اسما للمعرفة بما ذكرنا وهو من مذهب الشيعة وجهم بن صفوان
وعلى الثاني فقد يجعل اسما لفعل اللسان اي الاقرار بكلمتي الشهادتين
بشرط مقارنته للتصديق واليه ذهب القطان او المعرفة واليه ذهب الرقاشي
او بلا اشتراط ذلك واليه ذهب الكرامية وعلى الثالث يكون اسما للتصديق
والاقرار المذكور وعليه كثير من المحققين وهو محكي عن ابي حنيفة ره
والرابع يكون اسما لفعل القلب واللسان والجوارح وهذا ما قال انه
اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل
خارجا من الايمان غير داخل في الكفر وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين

فما وقع في كلام بعض واشتهر في الافواه من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة
ليس في الجنة ولا في النار فهو غلط نشأ من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين
وانما يريدون بالمنزلة الحالة الغير الايمان والكفر وقد يجعل خارجا من الايمان
داخلا في الكفر وهو مذهب الخوارج وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن
الايمان بل يقطع بدخوله في الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب
اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي ره فالفاسق على هذا الراي مومن لان فسقه لم يخرجه عن
الايمان وعندهم ليس بمومن ولا كافر لان فسقه اخرجه من الايمان لم يدخله
في الكفر وعند الخوارج هو كافر وفي كلام المص شيء وهو انه ذكر ان تارك
العمل غير خارج عن الايمان خلافا للخوارج فبمجرد ذلك لا يتفرع عليه
القول بانه لا مومن ولا كافر لان الفاسق اذا لم يخرج من الايمان يكون
مومنا بلا شبهة وكذا لا يتفرع عليه الحكم بان الفاسق كافر عند الخوارج
تامل فان قلت اذا جعل الايمان عبارة عن الافعال الثلثة كان كل منها ركنا
من اركانه وجزءا من اجزائه وانتفاء الكل بانتفاء الجزء من اجلى البديهيات
فكيف يتصور عدم خروجه من الايمان وقد اسقط هذا العمل قلت يجعل
الايمان اسما لمعنيين احدهما الاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده
والاخر الكامل المنجي بلا خلاف وهو المشار اليه بقوله اولئك هم المومنون
وهو التصديق مع الاقرار والعمل فبمجرد ترك العمل لم يخرج من ايمان يستحق
بسببه الجنة ويخرج من النار   والدليل على انه عمل القلب قوله تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما
يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان
في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان والاكتفاء بالكلمتين انما كان
في حكم الدنيا من عصمة الدم والمال قد عرفت ان المذهب المنصور والقول
المشهور وما عليه الجمهور هو ان الايمان هو التصديق للنبي بما علم مجيئه به بالضرورة
فلا بد لنا اولا من الدلالة على انه فعل القلب دون اللسان ثم على انه التصديق

او المعرفة كما ذهب المعتزلة ثم على ان الاعمال خارجة عن حقيقة الايمان او داخلة
فيها كما ذهب اليه كثير فالدليل على انه فعل القلب هو النصوص الدالة على
ذلك من الايات والاحاديث كما ذكر في المتن ثم ان القائل بانه فعل اللسان تمسك
بان النبي ص ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمتي الشهادة
وقال ع امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا عصموا
مني دماءهم واموالهم والجواب ان هذا كان في احكام الدنيا وانما النزاع
في احكام الاخرة وما يوجب النجاة من عذابها وبعض الايات كما دلت على
انه فعل القلب دلت ايضا على انه ليس فعل اللسان مثل قوله تعالى قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحقيقة التصديق الاذعان
والقبول المعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست گوي داشتن ومقابله
الانكار والتكذيب لا مجرد العلم والمعرفة الحاصل لبعض الكفار يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم ليعلمون انه الحق جحدوا بها واستيقنتها انفسهم ومقابله
النكر والجهالة وقد يقع في عبارة السلف مكان التصديق العلم والاعتقاد
والمراد العلم التصديقي ولم يطرء على الايمان والتصديق نقل ولهذا كانوا
ممتثلين من غير توقف واستفسار وانما خص متعلقه بامور مخصوصة
ولهذا صح في جواب اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله الحديث بيان
تعميم الدلالة على المقام الثاني وهو ان الايمان هو التصديق لا العلم
والمعرفة فلا بد اولا من بيان الفرق بين التصديق المذكور والمعرفة
ثم بيان ان المعرفة ليست بايمان حتى يتعين ان يكون الايمان هو التصديق
اما بيان الفرق فبان التصديق هو المعنى الذي يعبر عنه في الفارسية
بگرويدن وراست گوي داشتن اذا انتسب الى الحاكم وراست داشتن
اذا انتسب الى الحكم وهذا المعنى معلوم لكل احد من العامة فضلا عن
الخاصة ويقابله الانكار والتكذيب ومعنى المعرفة والعلم هو الذي
يعبرون عنه بدانستن وشناختن ويقابله النكر والجهالة واما بيان
ان المعرفة والعلم ليست بايمان فلان الكفار ربما كانوا بحيث يحصل لهم المعرفة

ولم

ولم يكونوا مؤمنين كقوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقوله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب
ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقوله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا فقد ثبت ان الايمان هو التصديق المذكور
ثم انه قد وقع في عبارة كثير من علماء السلف مكان لفظ التصديق العلم
والاعتقاد فينبغي ان يحمل العلم على التصديق الذي هو نوع منه ويقطع
بان التصديق المذكور من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان
مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار
ثم ان الدليل على ان الايمان هو التصديق انه في اللغة بمعناه بشهادة النقل
عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم يطرء عليه نقل اما اولا فلانه
خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر خطاب الشارع
العرب بهذا اللفظ فامتثل من امتثل بلا توقف الى تفسير وبيان ولم يكن
من الخطاب بما لا يفهم نعم يحتاج الى بيان متعلقه فانه التصديق لا مطلقا
بل بامور مخصوصة ولهذا صح في جواب من سأل النبي ص بقوله اخبرني عن الايمان
ان يقول له النبي ص الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث
فذكر لفظ يؤمن معولا على ظهور معناه عندهم ففصل ما وجب الايمان به
ثم قال هذا جبرئيل اتاكم يعلمكم دينكم فمن قال بانه منقول ان اراد انه منقول
من مطلق التصديق الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع وان اريد غيره
فالوجود يكذبه فان قيل الايمان مامور به فيلزم ان يكون فعلا
اختياريا والتصديق المقابل للتصور المفسر بگرويدن كيفية من اقسام
العلم قلنا ليس معنى كون المامور به اختياريا ان يكون من مقولة ان يفعل البتة
بل ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار وان كان في نفسه كيفية كالعلم
والنظر او غيرها كالقيام والقعود والسجود والتحرك والصوم والصلوة
فغاية الامر انه يشترط كون التصديق حاصلا بالاختيار ومباشرة الاسباب
واما انه معنى غير ما جعل في المنطق مقابلا للتصور وفسر بگرويدن فلا

منشا هذا السؤال هو اشتباه احد معنيي الفعل بالآخر فان لفظ الفعل قد يطلق
ويراد به التأثير وهو من الاعراض النسبية ومن مقولة ان يفعل وقد يطلق
ويراد به الاثر فقد يكون جوهرا وقد يكون عرضا كيفا او كما او غيرهما فحيث سمع
المعترض ان المامور به يجب ان يكون فعلا اختياريا حسب انه يجب ان يكون من
مقولة الفعل وبمعنى التأثير فاعترض بان ذلك ينافي كونه من التصديق
الذي هو من مقولة الكيف وليس كذلك فانه ههنا بمعنى الاثر ومعنى كونه
اختياريا ان حصوله متعلق القدرة والكسب سواء كان من مقولة الكيف كالعلم
والنظر او من الاوضاع كالقيام والقعود او من الانفعالات كالتسخن
والتبرد او من الحركات والاكوان كالصلوة او من التروك كالصوم فاللازم
ان يكون الايمان والتصديق من الامور الحاصلة بالاختيار ومباشرة الاسباب
ولا باس بالتزامه فانا قد دللنا على ان العلم الحاصل بلا اختيار كما اذا راى
المعجزة فعلم انه نبي علما ضروريا لا يكون من الايمان بل الايمان هو التصديق
وربط القلب بذلك وهو امر اختياري يثاب على فعله ويعاقب على تركه
على انه لو لزم كون المامور به هو بمعنى التأثير جاز ان يكون الامر بالايمان
الامر بايقاعه وتحصيله في ساير الواجبات فمعنى ان الايمان مامور به
اي فعله وتحصيله ولم يلزم من ذلك ان يكون الايمان غير التصديق وغير
ما جعله المنطقيون مقابلا للتصور وقسما للعلم تامل   وعلى ما ذكر
فاليقين الخالي عن الاذعان كما للسوفسطائي لا يكون تصديقا بل تصورا
او واسطة واليقين المقارن للاذعان بلا كسب واختيار لا يكون
ايمانا شرعيا فيلزم ان يكون تصديق الملائكة بما القي اليهم والصديقين
بما سمعوا من النبي عم او وقع في قلوبهم عند مشاهدة المعجزة مكتسبا بالاختيار
او يكونوا بعد مكلفين بتحصيل ذلك بالاختيار وربما يناقش في حصول
اليقين بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار مستيقنين بجميع ما جاء به
النبي م غير مصدقين وفي ان كفرهم مبني على عدم التصديق لا على عدم الاعتقاد
بناء على ظهور امارات الانكار من الاباء عن الاقرار وعن قبول الاحكام

ونحو

ونحو ذلك كمن صدق وسجد للصنم يعني اذا جعل الايمان عبارة عن التصديق
الحاصل بالاختيار مع كونه عبارة عما ذكر في المنطق قسما للتصور يلزم
ان يكون اليقين الحاصل لبعض الكفار مع الانكار كما يدل عليه قوله تعالى
وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وكما للسوفسطائي الذي ينكر
المحسوسات خارجا عن التصديق المنطقي ح اما ان يكون داخلا في قسمه الذي
هو التصور او يكون واسطة وكذا يلزم ان يكون اليقين الحاصل مع الاذعان
والقبول بلا اختيار وكسب بل بطريق اللزوم والضرورة خارجا عن حد
الايمان الشرعي الذي هو التصديق الاختياري فيكون تصديق الملائكة
المقربين بما القي اليهم وتصديق الصديقين بما سمعوا من النبي م او وقع
في قلوبهم حين مشاهدة المعجزة تصديقا مكتسبا او يكون غير كاف في الايمان
فيكونون مكلفين بعد ذلك ان يكتسبوا تصديقا آخر بالاختيار وربما
نوقش في حصول اليقين مع الانكار عنادا واباء عن الاذعان والقبول وفي كون
بعض الكفار موقنين بما جاء به النبي م غير مصدقين وفي ان كفرهم من جهة
عدم التصديق لا من جهة اظهارهم امارات الانكار كالاباء عن الاقرار بالشهادة
وقبول الاحكام والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر
مع التصديق لعدم الاعتداد به مع تلك الامارات كما في القاء المصحف في
القاذورات ولا يخفى ما فيه فان الايمان ان جعل عبارة عن التصديق واما
الحكم بكفرهم مع التصديق لظهور امارات الكفر فهذا حكم ظاهري ليس من المتنازع
في شيء وان جعل عبارة عن التصديق المقارن باشياء اخر فكفرهم عبارة عن انتفاء
المجموع لانتفاء تلك الاشياء تامل والله الموفق   واذ قد ثبت ان الايمان
اسم للتصديق ولا نقل وان المؤمن قد يؤمر وينهى مثل يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا لا تقدموا وان العمل قد يعطف عليه مثل
امنوا وعملوا الصالحات وقد ينفى عنه مثل وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا
وان الايمان شرط للعبادة وان من صدق واقر ومات قبل ان يعمل مؤمن ظهر
ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان فما اطبق عليه كثير من السلف من انه اسم

للتصديق والاقرار والاعمال اراد والايمان الكامل كما قيل ان الاقرار ركن
زايد لا يفوت الايمان بفواته يريد ان يثبت المقام الثالث وهو عدم دخول
الاعمال في الايمان والدلالة ظاهرة مما ذهب اليه اكثر السلف وجميع ائمة
الحديث وكثير من المتكلمين ومالك والشافعي والاوزاعي من ان الاعمال داخلة
في الايمان وتارك العمل غير خارج عن الايمان وعن استحقاق الجنة وغير مخلد في
النار فمعناه انها داخلة في الايمان الكامل المنجي بلا خلاف لا في اصل الايمان
كما يقال الاقرار ركن زايد فان الركن هو الجزء فكيف يكون زايدا فالمراد انه
ركن في الكامل زايد عن اصل الايمان وماهيته فلا يفوت بفواته من اصل
الايمان شيء والمعتزلة لا ينكرون اطلاق الايمان على التصديق بالامور
المخصوصة كما في الايات المذكورة لكنهم يدعون النقل الى الاعمال لقوله تعالى
ذلك دين القيمة اشارة الى الاعمال والدين عند الاسلام هو الايمان كما سياتي
ولقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم وما كان الله ليضيع
ايمانكم قلنا يجوز ان يكون ذلك اشارة الى الاخلاص والدين والانقياد
وان يراد ان الدين المعتبر دين الاسلام وان يكون الاسلام غير الايمان
وان يراد المؤمنون الكاملون وان يكون الايمان مجازا في الصلوة او يراد
التصديق بوجوبها اي المعتزلة يعترفون بان الايمان في اللغة هو التصديق
وقد يستعملونه في الشرع في التصديق بالامور المخصوصة ويدعون انه
منقول الى الاعمال بشهادة امور تدل على ذلك فاستعماله في الشرع في
التصديق ليس حقيقة عرفية بل مجاز كما هو شان الاسماء الاصطلاحية
اذا استعملها اصحاب الاصطلاح في المعنى بل لاجل ذلك حصوله بالمعنى
الثاني المنقول اليه وهو الاعمال من الامور الدالة على ذلك قوله تعالى ذلك
دين القيمة بعد ذكر فعل الواجبات المدلول عليها بقوله وما امروا الا
ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة
فلفظ ذلك اشارة الى تلك الافعال فثبت بهذا ان الافعال هو الدين والدين
هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان

كما يأتي

كما سياتي من عدم الفرق بينهما فالاعمال هو الايمان ومنها قوله تعالى انما المؤمنون الذين
اذا ذكر الله وجلت قلوبهم اولئك هم المؤمنون حقا اقول في دلالة هذا الوجه
على المطلوب نظر فان قوله اولئك اشارة الى الذين وجلت قلوبهم عند ذكر الله
وهو يدل على ثبوت الحكم وهو كونهم مؤمنين حقا لهم لكونهم موصوفين
بخشية القلب وخشية القلب هي من افعال القلب لا من اعمال الجوارح والمراد
اثبات هذا كما لا يخفى ومنها وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم فعبر عن
الصلوة بالايمان وهي من اعمال الجوارح واجيب عن الاول بانا لا نم ان ذلك
اشارة الى جملة ما ذكر بل هو اشارة الى الاخلاص او وقوع بالمعنى اللغوي لفظ
ذلك موضوع للمفرد والافعال امور متعددة او المراد الدين بهذه الاعمال
وبان المراد ان الدين المعتبر الذي نيط الامر به هو الاسلام لا مطلق الدين فان
من الدين ما هو اصل ومبنى كل حكم وهو الاسلام ومنه ما لا يكون كذلك كغيره
وبان الاسلام يجوز ان يكون غير الايمان وعن الثاني بان المراد بالمؤمنين هم المؤمنون
الكاملون في الايمان وعن الثالث بان الايمان مجاز في الصلوة لظهور العلاقة
وهو كون الصلوة من شعب الايمان وبانه يجوز ان يكون المراد تصديقكم بوجوبها
او بكونها جائزة عند التوجه الى بيت المقدس واما لا يزني وهو مؤمن
فمغلط ومثل ما يؤمن اكثرهم الا وهم مشركون ومن الناس من يقول امنا بالله
فلان الاول تصديق بالله فقط والثاني باللسان فقط والكفر بمثل سجدة
الصنم والقاء المصحف في القاذورات ليس لكونه اخلالا بالعمل والا لاقتصر
على نفي الايمان بل لان الشرع جعل بعض المعاصي امارة للتكذيب تمسكت المعتزلة
بوجوه اخر ضعيفة على ان الايمان هو العمل الاول قوله عم لا يزني وهو مؤمن
ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له وجوابه ان ذلك على قصد
التغليظ والمبالغة في الوعيد والمعارضة بمثل قوله عم وان زنى وان سرق
الثاني ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك وينافي الايمان الشرعي فلم يكن
هو المعتبر شرعا اما انه يجامعه فلقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم
مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم بمؤمنين

والمقدمة الاخيرة ظاهرة وجوابه ان الايمان في الابتدا اولى هو التصديق بالله
وهو غير كاف بالاتفاق وفي الاية الثانية هو التفوه بدون غير تصديق
وهو محض النفاق الثالث انه لو كان عبارة عن التصديق من غير مداخلة
عمل فيه لكان كل مصدق ولو بامور مخصوصة مومنا خارجا عن الكفر
باى بلا شبهة وان صدق بقلبه بجميع ما جاء به النبي وجوابه ان من المعاصي
ما نصبه الشارع علامة لعدم التصديق وامارة للتكذيب فالمرتكب
لهذه المعاصي انما يحكم بكفره لانتفاء التصديق المذكور عنده لا لعدم دخول
الطاعة وارتكب معصية ولو كان كذلك لا تقتصر في نفيه بارتكابه المعاصي
الدالة على انتفائه ولا كذلك ساير المعاصي كالزنا وشرب الخمر من غير
استحلال والحاصل ان هذه المعاصي لا تجامع التصديق المذكور بنص
الشارع فمرتكبها لا يكون مصدقا البتة فيكون كافرا   فمرتكب
الكبيرة عندنا مؤمن وعندهم ليس بمؤمن ولا كافر لان له بعض احكام
المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكافر كسلب اهلية الامامة
والقضا والشهادة فجعل منزلة بين المنزلتين واسم بين الاسمين
وزعموا ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو الفسق وترك المختلف فيه
وهو الايمان والكفر ورد بانه ترك المجمع عليه وهو عدم الواسطة اذا
عرفت اقوال الناس في الايمان فمرتكب الكبيرة عندنا مؤمن لان الايمان
هو التصديق وهو حاصل والكفر عندنا هو عدم التصديق فمرتكب
الطاعات والمقر بالشهادتين اذا كان عاريا عن التصديق كالمنافق
فهو كافر بلا شبهة واما عند المعتزلة لما اعتبروا في الايمان العمل فهو
غير مؤمن لاخلاله باحد اركانه وهو ظاهر قالوا هو لا كافر ايضا
فان له بعض احكام المؤمنين كعصمة الدم والمال والارث من المسلم
والمناكحة وغير ذلك وان سلب عنه بعض احكامهم كاهلية الامامة والقضا
والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين لا مومن ولا كافر فالكفر
عندهم ليس مقابلا للايمان واحتج واصل بن عطا راس المعتزلة على

بثبوت

بثبوت تلك المنزلة للفاسق بانه اجمعت الامة على انه فاسق واختلفوا
في كونه مومنا او كافرا فاخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه وقلنا
لا مومن ولا كافر وفساد هذا في غاية الظهور اما اولا فلمنع عدم
الاتفاق في ايمانه واما ثانيا فلان الاختلاف لو كان في انه ليس بمؤمن
عند بعض وليس بكافر عند بعض فاذا قلت ليس بمؤمن وليس بكافر
فقد قلت بالمختلف فيه لا بالمتفق عليه ثم الاتفاق ثابت على انحصار
حال المكلف في الايمان والكفر فالقول بالواسطة هو ترك المجمع عليه
وعند الخوارج هو كافر تمسكا بظواهر النصوص الواردة في التغليظ
او الناطقة بانحصار العذاب على الكفار تهويلا ونحو ذلك وقيل هو منافق
لان عصيانه دليل كذبه في دعوى التصديق ورد بالمنع واما جعل
مثل الكذب والخيانة من علامات النفاق فتهويل قد مضى بيان مذهب
الخوارج وغيرهم والغرض من الاعادة بيان شبههم وذكر دفعها فالخوارج
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر وهم متفقون مع المعتزلة في ان الايمان مجموع
الامور وبالعصيان يتحقق الخروج منه ويخالفونهم في القول بدخول
صاحب الكبيرة في الكفر والمعتزلة يقولون لا مومن ولا كافر وقد سبق ما لهم
وما عليه فالان نذكر شبه الخوارج فمنها الايات والنصوص الدالة
على ان مرتكب الكبيرة كافر كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن
العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر
الفسق على الكافر فيكون كل فاسق كافرا ومرتكب الكبيرة فاسق وقوله
عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر والجواب ان الاول للتغليظ ترك الحج مع
الوعيد عليه واستعظامه وكذا الحديث الوارد في ترك الصلوة عمدا مع
احتمال قيد الاستحلال والمراد بالفاسقين في الاية الثانية الكاملون
في الفسق للقطع بعدم انحصار الفسق في الكفر بعد الايمان ومنها الايات
الناطقة بانحصار العذاب في الكفار مع ثبوت العذاب للفاسقين
كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم

والسوء على الكافرين والجواب ان المراد به العذاب الكامل الهايل والخزي
التام ونحو ذلك كالايات الدالة على كون الكافر في مقابلة المتقي
كقوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا
ربهم الى الجنة زمرا ولا شك ان الفاسق ليس بمتقي فيكون كافرا والجواب
انه لا منع من قسم ثالث وذهب الحسن البصري الى ان الفاسق منافق
وان كان ظاهر حاله مباينا لحال المنافق فان حسناته مضمرة وسيئاته
ظاهرة على عكس المنافق والذي دله على هذا القول عقلي ونقلي اما العقلي
فهو ان عصيانه واجترائه على مخالفة امر رب العالمين دليل انه لم يصدق
الرسول فيما جاء به حق التصديق وانه كاذب في دعوى ذلك التصديق
كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها فهذا الادخال
منه دليل على انه يكذب في دعواه ورد بمنع تلك الدلالة فانه وان كان
يخاف العذاب لكن يرجو رحمته ويامل العفو والتوبة بخلاف حديث
الجحر والحية واما النقلي فهو قول النبي ع اية المنافق ثلث اذا وعد اخلف
واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان والجواب انه مع كونه من الاحاد ليس
على ظاهره وفاقا فان من وعد غيره ان يلد ثم اخلف لم يكن منافقا
في الدين اجماعا الاجماع على ان كل مومن مسلم وبالعكس وان حكمهما
واحد ومرجعهما الى القبول والاذعان لكن لتغاير مفهوميهما قد يتعاطفان
ان المومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات فما زادتهم الا ايمانا
وتسليما ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر
قد يثبت مع نفي الايمان مثل قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ولكون
السؤال عن متعلق الايمان وعن شرايع الاسلام ورد في الحديث الايمان
ان تومن بالله الى الاخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الاخر
يعني ان الايمان والاسلام متلازمان لا ينفك احدهما عن الاخر فكل
من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس وهذا مراد من قال بترادفهما
قال في التبصرة الاسمان من قبيل الاسماء المترادفة فكل مومن مسلم وكل

مسلم

مسلم مومن لان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والاثار على
وحدانية الله تعالى وانه له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام
اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصل من
طريق المراد منهما معنى واحد هو القبول والاذعان ولو كانا متغايرين
لتصور وجود احدهما بدون الاخر فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة
حكم ليس للاخر وهذا باطل قطعا وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة
الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق فيما اخبر الله تعالى به على لسان
رسله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق ينا
الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي وتمسكا بوجوه الاول انه يصح
عطف احدهما على الاخر فلو كانا متحدين لم يجز ذلك وذلك كقوله تعالى
ان المسلمين والمسلمات والمومنين والمومنات وكقوله تعالى فما زادتهم
الا ايمانا وتسليما والتسليم هو الاسلام ورد بان العطف لا يقتضي
الا تغايرهما في الجملة وقد بينا ان المراد باتحادهما اتحادهما في الصدق لا في
المفهوم فيجوز ان يكون مفهوماهما متغايرين فيصح عطف احدهما على
الاخر بهذا الوجه مع انه قد يجوز على طريق التفسير كقوله تعالى اولئك
عليهم صلوات من ربهم ورحمة الثاني انه قد ثبت احدهما مع نفي الاخر
ولو كانا متحدين لم يتصور فيهما ذلك وذلك كما في قوله تعالى قالت
الاعراب امنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا ورد بان الاسلام قد
يجي بمعنى الاستسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في
الاسلام المعتبر في الشرع المقابل للكفر المبني عند قولنا فلان امن واسلم
الثالث ان جبرئيل ع لما جاء لتعليم الدين سال عن الايمان وحده وعن
الاسلام فلو كانا متحدين لكان السوال عن احدهما مغنيا عن الاخر وذلك
كما قال ع سائلا اخبرني عن الايمان قال النبي ع مجيبا الايمان ان تومن
بالله وملائكته وكتبه الى الاخر وقال اخبرني عن الاسلام قال ع الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله الى الاخر ورد بان السوال

كانه من متعلق الايمان ومن شرايع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاعمال
على ما وقع صريحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي صلعم لقوم وفدوا عليه
اتدرون ما الايمان فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس
والجمهور على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص لما انه التصديق البالغ حد اليقين
وانما يتفاوت اذا جعل اسما للطاعات ورد بان اليقين ايضا يتفاوت قوة
وضعفا وبان ايمان احاد الامة لا يساوي ايمان الانبياء قطعا وبان ظاهر الكتاب
والسنة قبوله الزيادة والنقصان واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا
مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار والحمل على الزيادة بحسب الدوام والثبات
والاعداد او بحسب زيادة المؤمن به عند ملاحظة التفاصيل او بحسب الاثار و
الانوار تكلف اختلفوا في ان الايمان هل يزيد وينقص فالمحكي من الشافعي وكثير من
العلماء وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة انه يقبل الزيادة والنقصان وعند الجمهور
وابي حنيفة واصحابه وهو اختيار امام الحرمين انه لا يقبل الزيادة والنقصان
قالوا لانه عبارة عن التصديق الواصل حد اليقين وهو غير قابل التفاوت لان
التفاوت فيه انما تصور فيه باحتمال النقيض واحتماله ولو بابعد وجه ينافي اليقين
نعم لو جعل عبارة عن الطاعات كما هو راي البعض يحتمل ذلك التفاوت لا يقال الايمان
على هذا التقدير ايضا لا يقبل التفاوت لانه لا مرتبة فوق جميع الطاعات ليكون
زيادة ولا ايمان دونها ليكون ناقصا لانا نقول هذا انما يرد على قول من يجعل
الايمان عبارة عن مجموع الايمان ونقول بانتفائه عند انتفاء بعض الاعمال اذ لم
نقل بذلك كما هو مذهب السلف وائمة الحديث فلم يرد ذلك لان الزيادة والنقصان
ح في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام وجه التوفيق ان ما يدل على ان الايمان
لا يتفاوت مصروف الى اصله وما يدل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه قول
وكذا الحكم بالتفاوت اذا قيل بان كل طاعة ايمان على حدة وهذا الوجه منهم
مهود بانا لا نم ان الايمان هو التصديق البالغ الى حد اليقين بل يحصل بالظن

الغالب

الغالب كما هو للعوام ولو سلم فلا نم ان التفاوت فيه انما يكون باحتمال النقيض بل يجوز
من قبيل العلم ويقبل التفاوت بالشدة والضعف ثم انه لو لم يتفاوت لزم ان
يكون ايمان احاد الامة بل المنهمكين في الفسق مساويا لايمان الانبياء والملائكة وبطلانه
ظاهر ثم النصوص من الكتاب والسنة يدل ايضا على قبوله التفاوت كقوله تعالى واذا
تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وقوله هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم وقوله تعالى ليستيقن الذين اوتوا الكتاب ويزداد الذين امنوا ايمانا
وكقوله عم ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار
واجيب عن هذه النصوص بوجوه الاول ان المراد بالزيادة الزيادة بحسب الدوام
والثبات والاعداد بيان ذلك ان الايمان اي التصديق عرض لا يبقى زمانين فيقع
للنبي صلعم متواليا متتابعا بحيث لا يفتر ولا يتاخر في آن فقط بخلاف غيره فان توالية
يكون على فترة وبطوء فيكون اتصال التصديقات للنبي صلعم اشد فيكون اثبت وادوم
ويكون اكثر عددا من ايمان غيره الثاني زيادة الايمان كناية عن زيادة المؤمن به
فان الصحابة يؤمنون بما انزل اليهم واعلمهم النبي صلعم بذلك فاما ما لم ينزل عليهم بعده
او انزل ولم يعلمهم النبي صلعم او انزل على النبي خاصة فلم يكونوا مؤمنين به فيزيد المؤمن
به للنبي صلعم على المؤمن به لغيره الثالث ان المراد بزيادة الايمان زيادة اثاره وانواره
في القلب فانه بحسب ذلك يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي ولا يخفى ما في هذه الوجوه من
التكلف فلا يصار الى ذلك الا بعد بيان امتناع قبوله الزيادة والنقصان وقد عرفت
ما فيه ثم كثير من الصحابة والمجتهدين على صحة الاستثناء في الايمان نحو انا مؤمن
ان شاء الله تبركا وتادبا وترددا فيما هو اية النجاة اعني ايمان الموافاة لا الايمان
الناجز والعبرة بالموافاة بمعنى انه المنجي وان كان الناجز ايمانا وكذا الكفر والسعادة
والشقاوة والاكثرون على منعه لايهامه الشك في الناجز ذهب كثير من الصحابة
والمجتهدين وهو المحكي عن الشافعي رحمه الله والمروي عن ابن مسعود رضه الى انه يصح ان
يلحق الاستثناء الايمان فيقال انا مؤمن ان شاء الله وذلك للتبرك بذكر الله تعالى والتادب
باحالة الامور الى الله تعالى والى مشيته وللتردد في الايمان الذي هو اية الفوز بالجنة
الواقع فانا لا نشك في حصوله فيما عنده لا يصح التعليق والحاصل ان الايمان

حاصل بالفعل او شك في حصوله واما ايمان الموافاة هو اصل الامر والمعتبر للنجي عن
الدركات فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة رجاء لحسن العاقبة وخوفا من
سوء الخاتمة نعوذ بالله وكذا الامر في الكفر فان المنكر الجاحد كافر بلا تردد واما باعتبار
الموافاة يصح تعليقه بالمشيئة وهكذا حال كل خصلة من السعادة والشقاوة وذهب
الاكثرون وعليه ابو حنيفة واصحابه الى منع ذلك بناء على ان التصديق الايماني
امر لا تردد والا لم يكن ايمانا واذا لم يكن فيه شك وتردد فلا وجه لترك
التعليق ويقال انا مؤمن حقا دفعا لايهام التردد ولا يخفى ان ذلك حسن في
الايمان الناجز فالنزاع لفظي   الفصل الثاني الجمهور على صحة ايمان المقلد
بصدق التعريف وعدم الدليل والقياس في ايمان الياس فاسد لان العلة
كونه دفع عذاب وانه لم يبق للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها
اختلفوا في صحة ايمان المقلد ذهب الجمهور الى صحته وذهب الشيخ ابو الحسن والمعتزلة
وكثير من المتكلمين الى عدم صحته لنا ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة وهو
حاصل للمقلد بلا شبهة واما انه غير مستند الى دليل حتى يكون ايمانا لم يثبت
بضرورة ولا بدليل فان قيل ايمان المقلد كايمان الياس غير نافع وان فرض
حصول التصديق وذلك لان عدم نفع ايمان الياس معلل بان العبد لا يقدر ان
يستدل بالشاهد على الغائب وهذه العلة مشتركة بينه وبين ايمان المقلد
قلنا هذا القياس فاسد فانا بعد تسليم جريان القياس في الاصول لا نم ان
العلة في عدم نفع ايمان الياس ذلك بل العلة هو كونه دفع عذاب لا ايمان
حقيقة وانه لم يبق للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستمتاع بها ولا كذلك
ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى واستفاضة لرضاه من غير الجاء ولا دفع للعذاب
ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس فافترقا   واما المانعون فالمعتزلة
يشترطون في كل مسئلة التمكن من اقامة الحجة ودفع الشبهة ولا يسع ابتناء
الاعتقاد على دليل في الجملة والى هذا رجع المتأخرون من المعتزلة حيث قالوا
الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل ولم يتفكر فاخبر بما يجب عليه اعتقاده
فصدق واما من نشأ في دار الاسلام ولو في الصحارى وتواتر عنده حال

النبي

النبي م فمن اهل النظر المعتزلة من المانعين لصحة ايمان المقلد يقولون لا بد من ابتناء
الاعتقاد في كل مسئلة الى دليل عقلي ومع ذلك لا بد من التمكن من اقامة الحجة و
مجادلة الخصم ودفع ما يورد عليه من الاشكال والشبهات حقيقة لان الايمان ادخال
النفس في الامن من ان يكون مكذوبا وذلك انما يكون بالعلم وهو لا يحصل الا من
الدليل ولان الواجب العلم وذلك لا يحصل الا بالضرورة او بالاستدلال ولا
ضرورة فتعين الاستدلال واجيب بانا لا نسلم ان معناه ادخال الغير في الامان من
التكذيب وهو يحصل بالتصديق الحاصل تقليدا وبانا لا نتنازع في وجوب
الاستدلال بل النزاع في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق
ام لا على انه ربما يقال ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا
عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود والشيخ منهم يقول باشتراط الاعتقاد
على الدليل العقلي مجملا فلان التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة
والعلم بدلالة المعجزة على صدق النبي م يتضمن العلم بما يجب اعتقاده في
ذات الله تعالى وصفاته فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم
يتمكن من تصحيح الادلة وتحريرها وذلك ليس بشرط في العلم والخروج عن التقليد
فمن لم يكن عالما بادلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا
حقيقة فلا يكون ناجيا والى هذا رجع بعض المتأخرين من المعتزلة حيث
قالوا الخلاف فيمن نشأ في شاهق الجبل مثلا ولم يتفكر في ملكوت السموات
والارض فاخبره انسان بما يجب عليه اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره
واما من نشأ في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر
عندهم حال النبي م وما اوتي به من المعجزات فهو من اهل النظر وليس من محل
الخلاف   وقال بعضهم ان وجوب النظر انما هو في حق البعض واما العاجز
كالعوام فلا يكلف الا تقليد المحق او سماع اوائل الدلائل الظاهرة فانه فهموا
فهم اصحاب الجمل والا فلا تكليف قالوا وليس الخلاف في اجراء احكام الاسلام
بل في انه هل يعاقب عقوبة الكافر وقال بعض متأخري المعتزلة ان وجوب
النظر انما هو في حق بعض وهم العقلاء وارباب النظر فانهم مكلفون بالنظر

والاستدلال في المعرفة وما يجب اعتقاده واما العاجز عن ذلك كالعوام
والعبيد وكثير من النسوان فلا يكلفان الا التقليد والظن لكن يكلفون تقليد
المحق والظن الصايب لا المبطل والخطا وذكر بعض المتاخرين منهم ان
العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوايل الدلايل التي يتسارع الى الافهام فانهم يهوا
كفاهم وهم اصحاب الجمل وهم عند المتكلمين من يعتقد الجمل التي اتفق عليها
اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل حق
وما خالفها فغلط وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل
قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم لا غيره وهو عدل
في قضائه صادق في اخباره الى غير ذلك من العقايد الاسلامية واما من
لا يمكنهم الوقوف عليها فلا تكليف عليهم اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد قالوا ليس الخلاف في اعتبار ايمان
المقلد في اجرا احكام الاسلام عليه بل هي جارية عليه بالاتفاق والاختلاف
في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل
بالله تعالى ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر وقال بعض اهل التحقيق منهم
انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك
والكفر عدم الايمان عما من شانه وان خلا عن تكذيب وانكار ومن فسره بالجحد
بالله اراد بالجحد الجهل بشي مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا
قد عرفوا الكفر بعدم الايمان عما من شانه اي من المكلفين فان الصبي لا يكفر
لعدم التصديق وقد عرفه بتكذيب النبي في شي مما علم مجيئه به وهذا لا يشمل
الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب بخلاف الاول وقال القاضي الكفر
هو الجحد بالله تعالى والجهل به فان اريد الجهل به تعالى وبوجوده يشكل بحسب
الانعكاس فان بعض الكفرة كانوا عارفين بالله تعالى كاهل الكتاب مثلا
وان اريد الجهل بشي منه عم ان يكون بذاته او بصفاته او بافعاله يشكل
بحسب الاطراد فان المخالفين في الاصول لا بد من جهل بعضهم لان الحق واحد
فالمراد به الجهل بشي مما علم قطعا انه من احكام الدين اجمالا او تفصيلا وح يطرد

وينعكس

وينعكس وعرفه المعتزلة بانه قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب فجعلوا
الكفر من الافعال والتروك وقولهم اعظم العقاب اصح الا على تقدير ان يكون عذاب جميع
انواع الكفر في مرتبة واحدة من العظم والتكفير ببعض الافعال مع بقاء كمال
التصديق ان سلم فمبني على جعل الشارع بعض المحظورات علامة التكذيب وكذا
بعض التاويلات في الاصول جواب شبهة تورد ههنا تقريرها انكم عرفتم الكفر
بعدم الايمان اي عدم التصديق فيخرج ح من حد الكافر من حصل له كمال التصديق
المعتبر في الايمان واستخف بالشرع او القى المصحف في القاذورات واشد الزنار
فلا يكون جامعا وان جعلت المعاصي علامة لعدم التصديق يلزم دخول الفاسق
فيه فلا يكون مطردا وتحرير الجواب انا لا نسلم اجتماع تلك الافعال مع التصديق المذكور
ولو سلم فالفرق بين فاعل تلك الافعال والفاسق ان الاول ارتكب معصية جعلها
الشارع علامة للكفر والثاني ارتكب معصية غيرها فباعتبار جعل الشارع حكمنا
بكفره دون كفر الفاسق وكذا الكلام في التاويل في الاصول فان بعض النصوص
الدالة على مسايل اصولية مما علم فيه انه من الدين على ظاهرها فمن اولها وصرفها عن
معانيها الظاهرة يكون ملحدا كالمجسمة والدهرية مثلا وبعضها ليس كذلك فتاويلها
لا يخرج صاحبها عن الاسلام كتاويلات علما السنة النصوص موافقا لارائهم
والكافر ان ظهر الايمان خص باسم المنافق وان سبقه اسلام فبالمرتد وان
آل اعتقاده الى تعدد الاله فبالمشرك وان تدين ببعض الكتب السماوية فبالكتابي
وان اعتقد استناد الحوادث الى الزمان فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن
عقايد هي كفر وفاقا فبالزنديق يريد ان تفسير اسما اشتهرت فيما بينهم فالكافر
قد سبق انه اسم لمن لا ايمان له ومنها المنافق وهو الكافر الذي اظهر الاسلام ومنها المرتد
وهو الكافر الذي سبق كفره اسلامه وانما سمي به لرجوعه عن الاسلام ومنها المشرك
وهو الكافر الذي آل اعتقاده الى تعدد الالهة وقد سبق اصناف المشركين
ومنها الكتابي وهو الكافر المتدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة كاليهودي
والنصراني ومنها الدهري وهو الكافر الذي اعتقد استناد الامور الى الزمان
والدهر ومنها المعطل وهو الكافر الذي لا يثبت الصانع ومنها الزنديق وهو

الكافر الذي اعترف بنبوة محمد م واظهر شعائر الاسلام لكن يبطن عقائد هي كفر
وفاقا فالفرق بينه وبين المنافق غير معترف بنبوة النبي م باطنا وهو معترف
وهو منسوب الى زند وهو كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم   والجمهور على ان مخالف
الحق من اهل القبلة لا يكفر ما لم ينكر شيئا من الضروريات الدين لان النبي م ومن بعده
لم يكونوا يفتشون عن العقائد والسكوت عن الاصول التي هي من ضروريات
الدين انما كان لشهرتها وظهور ادلتها والمعتزلة يكفرون باكثر القواعد
المخصوصة بالسنة والجماعة ولذا قال الاستاد يكفر من كفرنا يعني من انكر شيئا من
ضروريات الدين فلا شبهة في كفره سواء كان من اهل القبلة او لم يكن فمن واظب
طول عمره على الطاعات واعتقد قدم العالم ونفى الحشر فهو كافر بلا خلاف انما الخلاف
فيمن كان من اهل القبلة ولم ينكر شيئا من ضروريات الدين بل انكر في اصول سواها
كمسائل الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية
ونحو ذلك مما لا نزاع ان الحق فيها واحد فالجمهور على انه غير كافر وعليه الشيخ
واكثر الاصحاب وقال الشافعي رحمه لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية
لاستحلالهم الكذب قال الامام لا يكفر احدا من اهل القبلة لانه لو توقف
صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي م ومن بعده يطالبونهم بها
من آمن ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها واللازم منتف
قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام اتفاقا بان بعضها مما اشتهر
كونه من الدين بحيث لا يحتاج الى بيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت ادلتها
على ما يليق باصحاب الجملة والمعتزلة يكفرون بالقول باكثر القواعد المخصوصة باهل
السنة كالقول بالصفات القديمة وبخلق الاعمال ومنهم من بلغ الغاية في الحماقة
فزعم ان القول بجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه
وارادته ومشيئته وبجواز ظهور المعجزة على يد الكاذب كفر ولذا قال الاستاد
ابو اسحق الاسفرايني يكفر من كفرنا ومن لا فلا   والفسوق الخروج عن طاعة الله
تعالى بارتكاب الكبيرة او الاصرار على الصغيرة والبدعة مخالفة اهل الحق في العقيدة

وحكمها

وحكمها البغض والاهانة ومنهم من جعل المخالفة في بعض الفروع بدعة
ومنهم من زاد كل امر لم يكن في عهد الصحابة ومن هاهنا جاد كون بعض البدعة
حسنة الفسوق الخروج عن الطاعة بارتكاب الكبيرة والاصرار على الصغيرة
بمعنى الاكثار منها سواء كانت من نوع واحد اولا وينبغي ان يقيد بعدم التاويل
للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق كذا قال في شرح المقاصد واما استحلال
المعصية كبيرة كانت او صغيرة فكفر والبدعة المخالفة في العقيدة لاهل الحق
وهم اهل السنة والجماعة وحكم ذلك البغض لصاحبها والعداوة والاهانة
وكراهة الصلوة خلفها وبعض المتعصبين جعلوا البدعة شاملة للمخالفة
في الفروع ايضا كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج
وجعلوا كل بدعة ضلالا ولم يعرفوا ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين
من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومنهم من
زاد وجعل امرا لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة تمسكا بقوله اياكم ومحدثات
الامور والجواب ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه   الامامة
رياسة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي م ونصب الامام واجب على الخلق
سمعا عندنا للاجماع ولكونه مقدمة ما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور
ومنافع لا تحصى الامامة رياسة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي وبهذا
القيد الاخير خرج نائب الامام العام فانه خلافة عن الامام لا عن النبي ولا بد
من قيد الرياسة بالعموم لاخراج مثل القضاء والرياسة في بعض البلاد واختلفوا
في وجوبه وفي طريقه فهي عندنا واجبة علينا سمعا وعند المعتزلة واجبة
علينا عقلا وعند الشيعة هي واجبة على الله وعند الخوارج لا يجب اصلا لنا وجوه
الاول الاجماع من الصحابة حتى انهم جعلوا ذلك اهم الواجبات واشتغلوا به عن
دفن رسول الله م روي انه لما توفي النبي م خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان
يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا
الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب
وقالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام

الثاني انه مقدمة للواجب المطلق فهو واجب كوجوبه اما الصغرى فلان اقامة
الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وكثيرا من الامور المتعلقة بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بنصب الامام وهو ظاهر والكبرى قد مر
بيانها فان قلت الامر باقامة الحدود وان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن
مطلقا وان لم يكن مشروطا به لم يكن نصب الامام من مقدماتها قلت وجوبها ليس
مشروطا به ولكن وجودها وتحققها موقوف به كما هو شان مقدمة الواجب
المطلق الثالث انه مستجلب لمنافع لا تحصى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى
فظ واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي
وعقلا عند بعض المعتزلة لما فيه من دفع الضرر ورد بان هذا القدر
لا يوجب استحقاق تاركه الذم والعقاب وعلى الله تعالى عند الشيعة لكونه
لطفا محصلا للمعرفة مقربا من الطاعة ورد بانه لا وجوب على الله تعالى وبانه
يتضمن مفاسد وان قلت فلا يكون لطفا محضا على انه لو سلم فكمال اللطف في
اظهاره ولم يجب وقول الخوارج انه لا يجب اصلا لما فيه من اثارة الفتنة فاسد
لقيام الدليل ولان فتنة عدمه اشد احتج من قال بوجوبه علينا عقلا بان في نصبه
دفعا للضرر ودفع الضرر واجب عقلا وما يتوقف عليه الواجب واجب كوجوبه واجيب
بان هذا المعنى يقتضي وجوبه بمعنى كونه ملائما لما في العقول والعادات وليس
الكلام فيه بل الكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو مم
ههنا ومن قال بانه واجب على الله تعالى احتج بانه لطف واللطف واجب على الله
تعالى اما الصغرى فلان العباد اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم
على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي ولا معنى للطف
الا ما هو كذلك واما الكبرى فلما مر واجيب اولا بانه لا واجب على الله تعالى
وقد سلف وثانيا بانه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو مم
فان اداء الواجب وترك القبائح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب
الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف
آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان تكون الناس فيه معصومين

يستغني

يستغنى عن الامام وايضا فكمال اللطف في كونه ظاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ
الاحكام ولم يجب ذلك عندكم ومن قال بعدم الوجوب يحتج بان في نصبه اثارة الفتنة لان
الآراء مختلفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى احد فتهيج الفتن ويقوم الحروب
واذا كان كذلك فلا يجب واجيب بان الحجة قائمة على وجوبه فهذا الاحتمال لا يتم فيه مع
انه يندفع بتقديم الاعلم ثم الاورع وسد طرق المخالفة بحيث يبعد بعض من الفتنة
النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام كالعدم فلا يعبا به
ويشترط فيه التكليف والحرية والذكورة والعدالة وزاد الجمهور الشجاعة والاجتهاد
واصابة الراي لظهور الاحتياج اليها وكونه قرشيا لقوله عليه السلام الائمة من قريش الولاية
من قريش قدموا قريشا ولان للنسب اثرا في جمع الآراء وخالف الخوارج واكثر المعتزلة
بقوله عليه السلام اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بحمله على غير الامام من الولاة
وعند الاضطرار يكفي قدرة وشوكة يضع المتولي اي يشترط في الامام ان يكون مكلفا
لقصور الصبي والمجنون عن القيام بالامر وان يكون حرا لان العبد مشغول بخدمة مولاه
ومستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل وان يكون ذكرا لان النساء ناقصات عقل ودين
وان يكون عدلا لانتفاء الاستشاة باوامر الفاسق ونواهيه والظالم يسعى
خلاف الحق فلا يصلح للولاية وهل الولاية الا لدفع شرهم وكان ذلك من ط والجمهور
زاد والشجاعة فان الجبان عاجز عن اقامة الحدود ودفع الخصوم والاجتهاد في
الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامر الدين واصابة الراي لئلا يخبط في امر
السياسة ولم يشترطها الندرة اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها
بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحرب الى الشجعان ويستفتي العلماء ويستشير
اصحاب الراي الصائب ثم يشترط فيه كونه قرشيا اتفاقا الا من الخوارج واكثر المعتزلة
لنا قوله عليه السلام من قريش الولاية من قريش ما اطاعوا الله تعالى وقوله قدموا قريشا
ولانه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر لعدم
كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا ولان لشرف النسب
وعظم قدره اثرا تاما في النفوس وفي اجتماع الآراء وتآلف الاهواء وبذل الطاعة
والانقياد فقول المخالف انه لا عبرة بالانساب في القيام بمصالح الدين

بل العلم والتقوى منه فتح وتمسكهم بقوله النبي ﷺ اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع
ايضا مردود بانه محمول على غير الامام جمعا بين الادلة واعلم ان جميع ما ذكر في باب
الامامة مبني على الاختيار واما عند الاضطرار فقد صارت الرياسة الدنيوية
تغلبية وبني عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم
العلم والعدالة فيجوز تقلد القضا وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود
وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة نصب واستولى فان الضرورات
تبيح المحظورات   واشترط الشيعة كونه هاشميا بل علويا وافضل اهل
زمانه لقبح تقديم المفضول عندهم بالمنع بل ربما يكون اصلح وان يكون معصوما
قياسا على النبوة ولكونه واجب الاطاعة ولان معصيته ظلم وعهد الامامة
لا ينال الظالمين ولانه لو عصى لافتقر الى امام آخر وتسلسل ولكان ناقصا للشرع
وقد شرع حافظا له والجواب بمنع الجامع وبانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع وعند
المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد وعدم العصمة لا يوجب المعصية فضلا
عن الظلم اشترطت الشيعة في الامام ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن
عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم في ذلك متمسك يبالى به انهم يريدون نفي
خلافة الشيخين وكذا اشترطوا فيه ان يكون علويا اي من اولاد علي ابن طالب رضي
وذلك لنفي استحقاق الخلافة عن بني العباس واشترطوا ايضا ان يكون افضل
زمانه لان تقديم المفضول على الافضل قبيح ولا مرجح للمساواة وعند منع
قبح ذلك بمعنى استحقاق الذم والعقاب وبمعنى عدم ملايمته لمجاري العقول
والعادات لا نسلم على انه ايضا في محل المنع بل ربما يكون المفضول اقدر على
القيام بمصالح الدين والملك ورأيه اوثق في اندفاع الفتنة والشرور
فيكون نصبه اتم وانفع واشترطوا ايضا ان يكون معصوما لوجوه الاول قياسا
على النبوة فان النبي يجب ان يكون معصوما لكونه مقيما للشريعة وحاميا لحوزة
الاسلام والامام كذلك فيكون معصوما مثله الثاني انه يجب ان يكون مطاعا
لقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ولو لم يكن معصوما
وارتكب المعاصي يجب مخالفته فامتنع اطاعته هف الثالث انه لو لم يكن معصوما

لجاز

لجاز صدور المعصية عنه فيكون ظالما فلم يكن اماما بالنص لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد بالعهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي الرابع ان الامام انما يجب لجواز الخطأ على الامة فلو جاز عليه ايضا
ذلك لاحتاج الى امام آخر وتسلسل وهو محال فلا بد من انقطاعه بامام لا يجوز عليه الخطاء
فيكون معصوما الخامس انه انما نصب لكونه حافظا للشرع فلو صدر عنه العصيان
لكان ناقصا له لا حافظا والجواب عن الاول ان النبي عم مبعوث من الله تعالى
مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على صدقه وتباعده عن الكذب ووجوب
امتثاله فيما امر ونهى وابى فلو لم يكن مأمونا معصوما من الكذب والعصيان
لادى امر المعجزة الى الضلال واختل امور العباد في الحال والمآل وليس كذلك حال الامام
فافترقا وعن الثاني انه انما يجب طاعة الامام فيما لا يخالف الشرع لا في جميع
ما فعل وهذا ما قيل انما يجب عصمته لو وجب اطاعته بمجرد قوله وليس كذلك
بل وجوب اطاعته لكون قوله حكم الله وحكم رسوله فيكفي العلم والعدالة
كالقاضي والمجتهد والوالي والمفتي وعن الثالث انا لا نسلم ان جواز صدور المعصية
يقتضي صدورها بالفعل ولو سلم فلا نسلم ان كل معصية ظلم ثم قد يقال يجوز ان
يكون المراد بالعهد النبوة والرسالة على ما هو رأي اكثر المفسرين وعن الرابع
انا لا نسلم ان وجوب نصب الامام يكون لجواز الخطاء على الامة بل وجوبه للاجماع
ولتضمنه المنافع كما مضى وعن الخامس انه انما يكون حافظا بالكتاب والسنة
والاجتهاد الصائب فان اخطأ في اجتهاده او ارتكب معصية فالمجتهدون يردون
والآمرون بالمعروف ويصدونه وان لم يفعلوا ايضا فلا نقص للشريعة القويمة
ثم الجمهور على ثبوت الامامة باختيار الحل والعقد وان قلوا اذ قد
اشتغل الصحابة بعد النبي وبعد عثمان رض بالبيعة والاختيار من غير نكير
لا شبهة في ان الشخص بمجرد صلوحه للامامة لا يصير اماما بل لا بد من امر آخر وهو
اما النص من الرسول او من الامام السابق وبذلك يتحقق الامامة اجماعا
واما الاختيار والبيعة اهل الحل والعقد من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك
ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم وذلك عند اهل السنة والجماعة

والمعتزلة والزيدية وهو مذهب الاشعري الا انه شرط ان يكون العقد بمشهد
من الشهود لئلا يدعى آخر عقدا سرا متقدما على هذا العقد والشيعة انكروا
هذه الطريقة وحصروها في النص لكنا سيأتي لنا ثبوت امامة ابي بكر رض بعد النبي صم
وثبوت امامة علي رض بعد عثمان رض بالبيعة والاختيار منهم من غير نكير احد فكان
اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة لمخالفة الشيعة بعد ذلك وخالفت الشيعة لانه
قد يخفى على اهل البيعة بعض الشروط كالعصمة والافضلية ومعرفة الدين كله
ولانه ليس لهم تولية مثل القضاء والاحتساب ولان فيها اثارة الفتنة لان
من اختاروه يكون خليفة منهم لا من الله ورسوله واجيب بمنع الاشتراط و
الخفا بمعنى عدم الظن وبانه لو سلم عدم تفويض مثل القضا فلوجود الامام
وبانه لا فتنة عند الاذعان للحق واعتبار الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام
اشد وبان مختارهم خليفة الله بدليل الشرع قالت الشيعة لا يجوز ثبوت
الامامة بالبيعة والاختيار لوجوه الاول ان من شروط الامامة العصمة
والافضلية ومعرفة مسائل الدين كله تفصيلا وهذه قد يخفى على اهل
البيعة ولا يعلمونها فكيف تثبت الامامة ببيعتهم الثاني ان اهل البيعة ليس لهم
تولية مثل القضا والاحتساب اللذين هما من جزئيات الامور فكيف لهم تعيين
الامام وكيف تثبت بسببهم الامامة العظمى التي هي توجب التصرف في جميع امور
المسلمين الثالث انه يؤدي الى الفتنة اذ ربما يبايع اقوام على احد في بلد او بلاد
غيره على كل قوم منهم ان الامام الذي اختاروه حق دون غيره الرابع ان الامامة
نيابة عن الرسول فاذا ثبت بالاختيار من الامة كان نايبا عنهم وخليفة منهم
لا من الله ورسوله والجواب عن الاول بمنع الاشتراط بالامور المذكورة و
ولو سلم فخفاؤها بمعنى عدم العلم اليقيني غير ضاير وبمعنى عدم الظن
الغالب مم وعن الثاني بان التحكيم جايز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا
على الغير وهو المدعى عليه والقاضي يجعل المدعي قادرا على المدعى عليه في استيفاء
الحق منه ولو سلم عدم تفويض ذلك اليهم فذلك لوجود الامام الذي اليه التولية
ولا كذلك اذا مات ولا امام غيره وعن الثالث بان الفتنة منتفية عند الاذعان

وتجوز

وقبول الحجج واعتبار جهات الترجيح ولو سلم ففتنة عدم الامام اشد واكثر
وعن الرابع بان البيعة والاختيار دليل انه ثابت من الله ورسوله فانها ليست مثبتة
للامامة بل كاشفة عنها كالاجماع والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية
وفيه اكمال الدين والاستخلاف وتوصيته من النبي فلا يرد اليوم اكملت لكم دينكم
وانه كان يستخلف ويوصي البتة وانه يستحيل منه ان يهمل مثل هذا الامر يعني
ان القائلين بطريق النص المنكرين للبيعة اوردوا وجوها اخر ضعيفة كبيان
ما زعموا الاول ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي بيان الامور الدينية
كلها اما في كتابه او على لسان نبيه ولا شبهة في ان امر الامامة من معظمات الامور
فيكون مبينة فلا حاجة اذن الى البيعة الثاني ان سيرة النبي صم وطريقته على انه
لا يترك الاستخلاف على المدينة وعند مرضه فكيف يترك الاستخلاف في غيبة
الوفات وهو من اهم الامور وايضا هو للامة مثل الاب للاولاد ولا يترك
الوصية الى واحد يصلح لذلك وكذا النبي للامة الثالث انه كان لا يترك البيان
في ادنى ما يحتاج اليه من الفرايض والسنن والاداب حتى في امر قضا الحاجة فيستحيل
منه ان يهمل البيان في مثل هذا الامر العظيم والجواب ان في تفويض ذلك الامر الى الامة
واجتهاد ارباب البصاير اكمالا ايضا وبوقوع استخلاف وتوصية لكن الخفي
واما ادعاهم النص الجلي على علي رض فقدح في اكابر الصحابة بالجهل او العناد بل
في علي رض حيث لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص بل بالكتاب والسنة حيث ابنى عليهم
وجعلهم خيرا امة لا يرى ان عليا رض قبل الشورى قال لطلحة ان ردت
بايعتك وعاون ابا بكر وعمر واشار عليهما بالاصلح وصلى معهما الجمع والاعياد
وان كثيرا من عظما اهل البيت انكروا النص وان العباس قال لعلي رض امدد يدك
ابايعك وعمر لابي عبيدة الشيعة الى الامامة منهم ادعوا وقوع النص الجلي في حق
علي رض وهو قوله ع سلموا على علي بامرة المؤمنين وقوله مشيرا اليه آخذا بيده هذا خليفتي
فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله انت الخليفة من بعدي وقوله ع حين
جمع بني عبد المطلب يدعوهم الى الاسلام ايكم يبايعني ويوازرني يكن اخي ووصيي
وخليفتي من بعدي فبايعه علي وهذا المدعى منهم فاسد لوجهين الاول انهما

يستلزم امورا قد حصل الجزم بانتفائها منها جهل الصحابة جميعا بهذا النص الجلي
في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا او عنادهم معه مع جلالة قدرهم
واعراضهم عن الدنيا وزخرفاتها وبذل مهجهم في نصرة الدين وانتفاء هذين
الامرين مما لا يتوقف فيه من كان له ادنى حظ من الديانة ومنها مساهلة علي رضه في
اقامة الدين وترك احتجاجه بالنص مع صلابته فيه وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة
اعوانه مع قيامه به حين انتهى الامر اليه وقتاله من نازعه ولا يرضى بمثل هذا القول
من له ادنى نصيب من الانصاف ومنها نسبة القصور الى الكتاب والسنة حيث اثنى
على الصحابة وجعلهم خير امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر الثاني
امارات تفيد القطع بعدم النص منها ان عليا رضه قبل الشورى فانه يدل على
رضائه بامامة كل واحد منهم ولو كانت بالنص لم يكن الامر كذلك ومنها انه عاون
ابا بكر وعمر وعاضدهما واشار عليهما بما هو اصلح حين صرح ابو بكر لقتال الروم
وعمر لقتال فارس ومنها انه صلى معهما الجمع والاعياد وكان يحضر معهما في مجالس
الخير فلو كانا باطلين والامامة له بالنص كيف يصح منه هذا ومنها ان كثيرا
من عظماء اهل البيت كزيد بن علي انكروا النص ولو كان واقعا لما خفي عليهم
وهو ظاهر ومنها قول العباس رضه له رضه امدد يدك ابايعك ليقول الناس هذا عم
رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك وقول عمر رضه لابي عبيدة امدد يدك
ابايعك فلو كان الامر بالنص لرجع هذا القول الى اللغو الامام بعد
رسول الله صلعم ابو بكر رضه لاجماع اهل الحل والعقد وقد ثبت انقياد علي رضه
له وتسميته خليفة والثناء عليه حيا وميتا والاعتذار عن التاخر في البيعة
ولان الكل اتفقوا على امامة ابي بكر او علي او العباس ثم انهما لم ينازعا فيصح
الامام الحق عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر رضه وعند الشيعة
علي رضه لنا وجوه قطعية يدل على ذلك ووجوه ظنية اما القطعية فمنها اجماع
اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض تردد وتوقف وقد ثبت
انقياد علي رضه له وتسليم الامر اليه وتسميته خليفة رسول الله والثناء عليه والاعتذار
عن التاخر في البيعة كما روي انه لما بويع لابي بكر وتخلف علي والزبير والمقداد

وسلمان

وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى علي رضه فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك
يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو
بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول
من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين قال المص
في شرح المقاصد انه ذكر في البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رضه
كان توقف وفي ارسال ابي بكر وعمر ابا عبيدة الجراح الى علي رسالة لطيفة رواها
الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل غلظة من عمر رضه
وعلى ان عليا رضه جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن
المجلس بارك الله فيما ساءني وسركم ثم قال ان هذا يورث ان الروايات اولى بحمل
نظر ومنها ان الاجماع انعقد على امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم
ان عليا والعباس سلما الامر الى ابي بكر رضه ولم ينازعاه فيه فلو لم يكن على الحق
لما كان الامر كذلك فتعين ابو بكر وقد يتمسك بقوله تعالى ستدعون الى قوم
والداعي اما ابو بكر او عمر باتفاق المفسرين وبقوله عم اقتدوا باللذين من بعدي
ابي بكر وعمر وبقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة وبانه استخلفه في الصلوة ولم
يعزله ولذا قال علي رضه رضيك رسول الله لديننا فرضيناك لدنيانا هذا
اشارة الى الوجوه الظنية والظن كاف فيما نحن فيه اذ نصب الامام من العمليات
على انها على اجماع عاد بما يفيد القطع ببعض المصنفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها
سندا للاجماع وتاييدا فمنها قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم
اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان
تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي يكون مفترض الطاعة و
المراد به ابو بكر عند اكثر المفسرين وبالقوم بنو حنيفة وقوم مسيلمة الكذاب
وعمر عند بعضهم وبالقوم فارس وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رضه
ومنها قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ومنها قوله عم الخلافة بعدي
ثلثون سنة ثم يصير ملكا عوضا عضوضا اي ينال الرعية فيه كانهم يعضون

عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثنتي
عشرة سنة وخلافة علي رض ستين ومنها ان النبي م استخلفه في الصلوة حال مرضه
ولم يعزله ورواية العزل افتراء من الروافض فيبقى بعده اماما فكذا في غيرها ولهذا
قال علي رم لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله م فلا نؤخرك رضيك لديننا
فرضيناك لدنيانا   وقالت الشيعة علي رم لانتفاء العصمة والافضلية والنص
في غيره ورد بالمنع قالت الشيعة الامام الحق بعد رسول الله م بلا واسطة هو
علي رم لان من شرايطها العصمة وان يكون الامام افضل من الرعية وهما منتفيان
عن غيره وايضا طريق ثبوت الامام ليس الا النص وهو منتف عن غيره فثبت انه
امام لا غيره ورد بمنع الاشتراط بالعصمة والافضلية والكلام فيه مر وكذا
الكلام في انحصار طريق الثبوت في النص   ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله
الاية والمراد بالولي المتصرف في الامر والولاية النصرة تعم الكل وعلي رم هو الذي
تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بان سوق الاية بتلو الاية المحبة والنصرة وصف
المؤمنين للمدح وزيادة الشرف وهم راكعون للعطف اي كصلوة اليهود او خاضعون
على ان الحصر لنفي التنازع ولم يكن الامامة وحمل صيغة الجمع على الواحد بعيد
وولاية التصرف بالفعل لم يكن ح وباعتبار المال لم يستقيم في الله ورسوله
حجة اخرى للشيعة على امامة علي رم بعد النبي م من الايات وهو قوله تعالى انما
وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون بيانه ذلك انه حصر الولاية في المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة فليس
المراد بها النصرة اذ هي تعم المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض
بل المراد بها الاولوية في التصرف وهو معنى الامامة والاية نزلت في علي رم لانه هو
الذي تصدق بخاتمه وهو راكع واجيب بانه يجوز ان يكون المراد بها النصرة والمحبة
ويدل له دلالة ما قبله وهو قوله يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
اولياء ومن البين ان الولاية المنهي عن اتخاذها ليست هي الا ولاية بالتصرف
بل النصرة ثم وصف المؤمنين بما ذكر ويجوز ان يكون للمدح وبيان الشرف
لا للتخصيص والتقييد وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف ايضا

يعني

يعني انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى خاضعون
على ان في الحصر ما يدل على انها ليست بالمعنى المذكور فان الحصر انما يكون نفيا لما وقع
فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الاية ولم يكن في امامة الايمة الثلثة
وايضا الذين امنوا صيغة الجمع فلا يحمل على الواحد الا لدليل وقول المفسرين
ان الاية نزلت في حق علي رم لا يقتضي اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار
الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس لازم كما عرفت
وايضا ولاية التصرف بعلي لم يكن حين نزول الاية بالفعل وظاهر الاية يدل
على ثبوت الولاية بالفعل وصرفها الى ما يكون في المال المستقيم في حق الله
ورسوله اقول عدم الاستقامة على ذلك التقدير انما يلزم لو كان الحصر بالنسبة
الى الازمان لا بالنسبة الى الاشخاص وهو مم فان المعنى ان الولاية ثابتة
لهم في المال لا لغيرهم لا انها ثابتة لهم في المال لا في الحال ويمكن ان يقال هذا
التقدير حصر الولاية المالية في علي وحده من المؤمنين وليس كذلك عندهم
اذ يكون في اولاده ايضا   ولما تواتر من قوله م من كنت مولاه فعلي مولاه
وانت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي لان المراد المتصرف في الامر
اذ لا صحة ولا فائدة لغيره ومنزلة هرون عام لخروج منه النبوة فبقيت الخلافة
ورد بانه لا تواتر ولا حصر في علي ولا عبرة بالاحاد في مقابلة الاجماع كفاك
عدم الاحتجاج بها عند الاحتياج وبهذا اندفع سلموا عليه بامرة المؤمنين انت
الخليفة من بعدي انه امام المتقين هذا خليفتي عليكم انت اخي ووصيي وخليفتي
من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال حجة اخرى لهم من الاخبار وهي قوله حين
وصوله الى موضع مسمى بغدير خم بالجحفة راجعا من حجة الوداع وكان في اليوم الشديد
الحر حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من شدة الحر وقدام جميع الرجال وصعد
عليها مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال
فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره
واخذل من خذله وهذا حديث صحيح متفق عليه اورده علي رم يوم الشورى
عندما حاول ذكر فضائله ووجه دلالته على المطلوب ان لفظ المولى ههنا بمعنى

والى بالتصرف ليطابق صدر الحديث والاولى بالتصرف هو الامام ولانه جاء
بمعنى المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف
والحمل على الخمسة الاولى غير موجه وكذا السادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان
وجمع الناس لاجله فوجب الحمل على الاخير فهو الامام وقوله عم لعلي حين خرج الى غزوة
تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي
وجه الاستدلال انه عم اثبت لعلي منه كل منزلة لهرون من موسى سوى النبوة
ومن جملة المنازل استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش واخلفني في قومي
فوجب ثبوت هذه المنزلة لعلي فيكون هو خليفة بعد موته والجواب عنهما منع التواتر
فيهما وقد قدح في صحة الاول كثير من ائمة الحديث ولو سلم فلا نم ان المولى بمعنى
الاولى بالتصرف سيما مع رواية سابق الحديث وهو قوله عم الست اولى بكم من
انفسكم لم لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر قولك لظهوره وعدم احتياجه الى البيان
قلنا يفيد زيادة شرف وكمال حيث قرن بموالاة النبي عم وهذا القدر من المجد
لا يقتضي ثبوت الامامة ولو سلم دلالته على الامامة فلم يدل حصرها في علي رض
ونفيها عن الثلثة اقول اذا كان اماما بعد الثلثة لم يكن مولى لجميع من كان النبي مولاه
وسياق الحديث يدل على ذلك ولا نم عموم المنزلة وشمولها لجميع المنازل حتى منزلة
الخلافة بل هو اسم مفرد اضيف الى علم فحاله الاطلاق والاستثناء منقطع
ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا
نقصا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة ولو سلم فمصير هرون
لو بقي بعد موسى انما يكون بنبوته وقد انتفت في حق علي رض فينتفي ما تبتني عليها
وتتسبب عنها وبالجملة فهما من الاحاد فلا يقابلان الاجماع وكفاك في انتفاء
الوثوق بهما عدم احتجاج علي وغيره على امامته بهما ولو كان لتواتر الينا
واذا عرفت مناط الاجوبة عن هذين الحديثين فقد عرفت الجواب عن الاحاديث
الاخر ذكرا ولم يذكر وهو منع صحتها للقاطع على عدم النص الجلي وقد يحتج
بان غيره لا يصلح لظلمهم بسبق كفرهم وفساده بين وبمطاعن مفصلة في
حق كل من الثلثة ورد بان بعضها افتراء والبعض غير قادح وللبعض تاويلات

استدلو

استدلوا على امامة علي واستحقاقه فقط لها سوى صلاحيتها عن غيره فان غيره كانوا
ظالمين والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وفساده
ظاهر فان الظلم السابق لا ينافي الامامة في الاسلام وايضا المراد بالعهد النبوة
كما مر وبينوا ايضا ظلمهم بمطاعن في حق كل واحد من الثلثة بعضها افتراء وبعضها
غير قادح وبعضها ماول تاويلا مشهورا وكل ذلك مذكور في شروح التجريد
وغيرها ثم عمر رض لتفويض ابي بكر الامر اليه وباجماع الامة عليه ثم عثمان
رض لان عمر جعل الامر شورى بين ستة ووقع الاتفاق على عثمان ثم علي رض لاجماع
اهل الحل والعقد على مبايعته ومتابعته ثم آل الامر الى الحسن رض وبعد ستة
اشهر من بيعته سلم الامر لمعاوية تسكينا للفتنة فانقلب الامامة الى الملك
والسلطنة يعني ان الامام الحق بعد ابي بكر رض عمر رض وطريق ثبوت امامته ليس
هو البيعة كما كان لابي بكر بل كان نص ابي بكر رض وذلك انه لما مرض مرضا توفي فيه
دعى عثمان وقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر
عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر
ويبر الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان عدل
السيرة فذلك ظني به والخير اردت وان بدل وجار فلكل امرئ ما اكتسب
وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فانعقدت له الامامة بنص الامام
الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين بامر الدين
والسياسة ثم الامام الحق بعد عمر عثمان وثبت امامته بالبيعة فان عمر رض لم ينص
على احد بل جعل الامر شورى بين ستة قال ما اجد احق بهذا الامر من هؤلاء النفر
الذين توفي رسول الله عم وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة
وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة وقد جعلت امري الى
عثمان وقال سعد قد جعلت امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار
الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله
وسيرة الشيخين فقال علي على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رأيي ثم

قال سل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث مرات فاجابا بالجواب
الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته وقول علي رض واجتهد رايي
ليس خلوا منه في امامة الشيخين بل فيها بالى انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد
اخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان
الاخر اعلم وابصر بوجوه القياسات ثم الامام الحق بعده علي ابن ابي طالب بالبيعة
ايضا فانه لما قتل عثمان رض اجتمع الناس على علي والتمسوا منه القيام بامر الخلافة
بعد ذلك بعد ثلثة ايام وقيل خمسة لكونه اولى الناس وافضلهم في ذلك الزمان
فقبله بعد امتناع ومدافعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر وغيرهم وبالجملة
انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد بعد ذلك ثم آل امر الخلافة
والرياسة بعد علي رضي الى ولده الحسن رض وبعد ستة اشهر من سعيه صالح
معوية وسلم اليه تسكينا للفتنة فانقلب الامر الى الملك والسلطنة
والافضلية بترتيب الخلافة اما اجمالا فلان اتفاق اكثر العلماء على ذلك
مشعر بوجود دليل لهم عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى
الذي يؤتي ماله يتزكى وهو ابو بكر ولقوله ع والله ما طلعت الشمس ولا غربت
بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر وقوله خير امتي ابو بكر ثم عمر و
قال لو كان بعدي نبي لكان عمر وقال عثمان اخي ورفيقي في الجنة ويعضد ذلك
ما تواتر من آثارهم واخبارهم ومساعيهم في الاسلام ذهب اهل السنة الى
ان الافضلية بين الصحابة على ترتيب الخلافة فيكون ابو بكر افضل ثم عمر
ثم عثمان ثم علي وقد مال بعضهم الى تفضيل علي على عثمان وتوقف بعض اخر فيما بينهما
وانما ذهبوا اليه اما اجمالا فلان اكثر العلما وجمهور عظما الملة اتفقوا على
ذلك وفي ذلك الاتفاق منهم مشعر بوجود دليل لهم على ذلك فانه لو لم يكن لهم لم
يتفقوا عليه واما تفصيلا فلقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي
ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر
والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم والاكرم عند الله هو الافضل
وقوله ع لابي الدرداء حين يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله

ما طلعت

ما طلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر
ووجه الدلالة ظاهر وقوله ع خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله ع في حق عمر لو كان بعدي
نبي لكان عمر وقال ع عثمان اخي ورفيقي في الجنة ويعضد هذا ما تواتر من آثارهم واخبارهم
ومساعيهم في الاسلام وقالت الشيعة الافضل علي لقوله تعالى وانفسنا
وانفسكم قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى وجبريل وصالح المؤمنين
وقوله ع من اراد ان ينظر الى آدم الحديث ولحديث الطير ولانه اعلم ولانه
اعلم وازهد واشجع وافصح واجود واكثر عبادة واحسن خلقا واجيب بان
الكلام في الاكرم عند الله قالت الشيعة الافضل بعد النبي ع هو علي رض واستدلوا
عليه بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فمنه آية المباهلة وهي قوله تعالى
قل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين وجه الاستدلال انه اراد بانفسنا عليا بدليل
انه خرج الى المباهلة ومعه الحسن والحسين وفاطمة وعلي وليس هو نفسه
حقيقة فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل في فضيلة النبوة نفي
حجة في الباقي فيكون افضل من غيره ومنه قوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة
في القربى قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء قال علي
وفاطمة وولداها ولا خفا في ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب كان افضل
منه ومنه قوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رض
انه علي رض فيكون افضل لانه من ثبت نصرته بالكتاب بطريق العطف على اسم الله وجبريل
عم لا يكون الا كذلك واما السنة فمنها قوله ع من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر
الى علي بن ابي طالب ولا خفا في ان من ساوى الانبيا افضل ومنها ما روي انه
اهدي الى النبي ص طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا
الطير فاتى علي واكل معه الطير والاحب الى الله اكثر ثوابا فيكون افضل واما المعقول
فلانه رض اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكا والحرص على التعلم ومحمد ص اعلم
الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل

عليه في كل وقت وذلك يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته
في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين وازهدهم لما اشتهر منه مع اتساع ابواب
الدنيا عليه من ترك التنعم والتخشن في المأكل والملبوس واشجعهم يدل على ذلك كثرة
جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الغزوات حتى قال ع يوم الاحزاب لضربة علي خير
من عبادة الثقلين وافصحهم يدل على ذلك خطبه في نهج البلاغة واجودهم حتى كان
يؤثر المحاويج على نفسه واهله واكثرهم عبادة حتى روي ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده واحسنهم خلقا حتى نسب الى الدعابة وبالجملة مناقبه
اكثر من ان تحصى فيكون افضل لان الفضل لا يكون الا باحد هذه الامور والجواب
ان لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه
بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وهو المتنازع
واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة رض سيدة نساء العالمين وان الحسن والحسين سيدا
شباب اهل الجنة وان العشرة الذين منهم الائمة الاربعة وطلحة والزبير
مبشرون ثم الفضل للعلم والتقوى وبهما فضل العترة الطاهرة الامر في هؤلاء
الاربعة قد عرفت واما بعدهم فقد ثبت بالنص ان فاطمة رض سيدة نساء اهل الجنة
وان الحسن والحسين رض سيدا شباب اهل الجنة وان العشرة الذين هم
الائمة الاربعة وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص
وسعيد بن زيد وابو عبيدة الجراح مبشرون بالجنة وحديث بشارتهم
مشهور يكاد يلحق بالمتواترات فالامر في التفضيل تفصيلا هذا الذي
ذكر واما بعد ذلك فالحكم بالفضل من جهة العلم والتقوى قال الله تعالى ان اكرمكم
عند الله اتقيكم وقال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات وقال ع الناس سواسية
كاسنان المشط لا فضل لعربي على العجمي انما الفضل بالتقوى وقال ع ان فضل العالم
على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء
وقال ع فضل العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال ع من سلك طريقا يلتمس
فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة وفضل العترة الطاهرة على غيرهم بالعلم

والتقوى

والتقوى مع شرف النسب الا يرى انه ع قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا
عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا
في العترة والحق تعظيم جميع الصحابة والكف عن الطعن فيهم سيما المهاجرين
والانصار لما ورد في الكتاب والسنة من الثناء عليهم ولقوله ع الله الله في اصحابي
لا تسبوا اصحابي خير القرون قرني يعني ان الحق الصريح الذي شهد عليه النص الصحيح
تعظيم الصحابة الذين صحبوا اشرف الخلائق وشهدوا انوار الوحي والكف عن مطاعنهم
خصوصا عن المهاجرين والانصار الذين تبوؤا الدار والايمان من قبلهم يحبون
من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا ويؤثرون على انفسهم
ولو كان بهم خصاصة لما ورد فيهم الايات والاحاديث الدالة على علو شأنهم
وجلالة نسبهم كقوله ع اكرموا اصحابي فانهم خياركم وكقوله ع الله الله في اصحابي
الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي وكقوله ع لا تسبوا اصحابي فلو ان
احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه وتوقف علي عن
بيعة ابي بكر كان لحيرته وعن نصرة عثمان كان لعدم رضاه وعن قبول بيعته لاعظام
الحادثة وعن قصاص القتلة لشوكتهم او لانه راى عدم مؤاخذة البغاة لما
اتلفوا من الدم والمال وتوقف الجماعة عن الخروج معه الى الحروب كان لاجتهاد
منهم وعدم لزومه منه لا لنزاع في امامته يريد ان يبين ما هو محل الاشتباه ومظنة
ان يخطر ببال الناقصين منه من الاختلاف بين الصحابة وانكار بعضهم لبعض
ويدفع عنه الاوهام صونا لهم عن الزيغ وتثبيتا في الصراط القويم فمن ذلك
توقف علي رض عن بيعة ابي بكر رض على ما سبق وهو كان لحيرته بسبب ما اصابه
من الحزن والكآبة بفقد رسول الله صلعم فلم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له
الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة ومنه توقفه رض عن نصرة عثمان رض حين اجتمع عليه
الناس فانه كان لعدم رضا عثمان في ذلك وكان يحامي عن الحرب واراقة
الدم حتى قال من وضع السلاح من غلماني فهو حر ومع هذا فقد دفع عنه
الحسنان رض ولم ينفع وكان ما كان ومنه توقفه في قبول البيعة بعد قتل
عثمان رض وذلك كان لاعظام المصيبة الحادثة وانكاره ذلك حتى ان وجوه

المهاجرين والانصار اقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة
دار الهجرة اذ قتلة عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها ومنعوه قصد
عن قصاص قتلة عثمان رض اما لشوكتهم وكثرتهم وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه
فاقتضى النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة واما لانه راى انهم بغاة
لما لهم من المنعة الظاهرة والتاويلات الفاسدة حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه
من الامور وان الباغي اذا انقاد امام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم
وسفك دمائهم على ما هو راي بعض المجتهدين ومنه توقف جماعة من الصحابة رض
عن الخروج معه الى الحروب كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن
زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم وذلك كان لاجتهاد منهم وعدم الزام منه عليه الخروج
بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن مسلمة ان رسول الله صم عهد الي اذا وقعت
الفتنة ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص
انه قال عم سيكون بعدي فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي
والماشي فيها خير من الساعي ولم يكن ذلك منهم عن نزاع في امامته ولا عن اباء عما يجب
من طاعته والمصيب في حرب الجمل وحرب صفين وحرب الخوارج علي رض والمخالفون
بغاة لا فسقة ولا كفرة لما لهم من الشبهة ولهذا نهى علي رض عن لعن اهل الشام حرب
الجمل حرب وقع لعلي رض مع طلحة والزبير وغيرهما حين نكثوا البيعة وخرجوا الى
البصرة في عسكر مقدمهم ام المؤمنين عائشة رض في هودج على جمل اخذ بخطامه
كعب بن سور فسمي ذلك حرب الجمل والمحققون من اصحابنا على ان ذلك الحرب
وقعت فلتة من غير قصد لاحد الفريقين وكانت تهييجا من قتلة عثمان رض
خوفا من القصاص وعائشة رض انما وقعت في الحرب قاصدة للاصلاح وتسكين
الفتنة وحرب صفين هو كانت مع معاوية واتباعه في صفين وهي قرية
خراب على غلوة من الفرات وحرب الخوارج هو حربه رض مع جماعة نزعوا اليد عن
طاعته بعد المبايعة والاتباع في حرب اهل الشام زعما منهم انه رض كفر حيث
رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت المحاربة واشتدت نفوس الفريقين على تحكيم
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج

على عبد الله بن وهب الراسبي وساروا الى النهروان فسار اليهم علي رض بعسكره
وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهروان فاهل الحق على ان المصيب
في جميع ذلك هو علي رض لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد وظهر
من تفاوت ما بينه وبين المخالفين سيما معاوية واضرابه وتكاثر
من الاخبار في كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء من انه
افضل زمانه وانه لا احق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على
الامام الحق لشبهة وليسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لما لهم من التاويل
وان كان باطلا ولهذا منع علي رض اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا
بغوا علينا   قد وردت احاديث صحيحة في ظهور امام من ولد فاطمة
رض يملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وفي نزول عيسى عم
وخروج الدجال وغير ذلك من الاشراط كدابة الارض ويأجوج ومأجوج
وطلوع الشمس من مغربها والخسفات الثلث وقلة العلم والامانة
وكثرة الفسوق والخنا ورياسة الفساق والارذال واشفاء الاسلام
على الزوال وانفصام النظام الى الانحلال قد وردت احاديث صحيحة
ناطقة بظهور امام فاطمي عادل بعد شمول الجور والظلم كما روي عن ابن
مسعود رض انه قال قال رسول الله صم لا تذهب الدنيا حتى يملك العرب
رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله صم يقول
المهدي من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما
وجورا يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه سيولد متى شاء الله وزعمت
الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري وهو موجود الآن يختفي
عن الناس خوفا من الاعداء ولا استبعاد في طول عمره كنوح ولقمان والخضر
عم وانكر ذلك ساير الفرق اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار فالذهاب
اليه من غير دليل ولا اشارة من النبي عم وتمام الكلام في هذا الامر قد مر
في باب الامامة وكذا قد وردت احاديث في نزول عيسى عم كما روي

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم حكما
وعدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير وكذا وردت احاديث في خروج
الدجال كما ورد من جملة حديث الملاحم انه يخرج بالشام فبينا المسلمون
يعدون للقتال يسوّون الصفوف اذا اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن
مريم فيؤمهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء ولو تركه لانذاب
حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وكذا غير ذلك من
الاشراط فعن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي عليه السلام علينا ونحن
نتذاكر فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا
قبلها عشر ايات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس
من مغربها ونزول عيسى بن مريم ويأجوج ومأجوج وثلث خسفات
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال عليه السلام ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم
ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
امرأة القيم الواحد وقال عليه السلام اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وذكر
في حديث اخر من علامات الساعة ان يظهر الاصوات في المساجد
وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم
الرجل مخافة شره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها
العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها
على ظواهرها عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة
عقلا فيجب ابقاؤها على ظواهرها وترك التاويل فيها ويشبه
ان يكون هذا عند غاية قرب الساعة فلا ينافي احتمال خيرية
اخر الامة عليها قال عليه السلام مثل امتي كمثل المطر لا يدرى اوله خير ام اخره
رزقنا الله تعالى خير الاخرة والاولى ووفقنا للعمل بما يحب
ويرضى انه خير موفق ومعين يعني ان الاحاديث الواردة في
اشراط الساعة يدل على قيامها حين كثرة الشر وقلة الخير فيكون

اهل

اهل ذلك الزمان شرا بالنسبة الى الزمان الاول وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل امتي كمثل
المطر الحديث فما وجه التوفيق بينهما فقال يمكن هذا الذي قرر من انهم شر الخلق ان
يكون في زمان في غاية القرب من الساعة وحين انقرض زمان التكليف او
كاد ان ينقرض واما في اواخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان
فلا يبعد كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار ايمانهم واعمالهم مع
بعدهم عن الوحي واول يمكن حمل الامة في هذا الحديث على امة الاجابة وعند
غاية القرب وظهور الشر في الغاية لم يبق مؤمن فلم يوجد امة حتى ينسب الى امة
قبلها والله اعلم بالصواب واليه المرجع والماب وهذا اخر ما اردنا ايراده
في شرح مسائل تهذيب الكلام وعلى الله التوكل في كل حال ومقام وكان
ذلك في وقت العصر الاربعاء رابع عشر من شهر ربيع الثاني من سنة اربع وسبعين وثمانمائة
والحمد لله على الاتمام وعلى رسوله افضل الصلوة والسلام ووقع الفراغ
عن تحريره وتبييضه في يوم السبت سادس عشر جمادى الاخرة لسنة ثمان
وسبعين والف بيد الفقير حسين بن علي
عاملهما الله بلطفه الخفي والجلي
تم

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
[illegible]